NOUVELLE SÉRIE
N° 24

TOME X
JUILLET 1960

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE SEMESTRIELLE

SOMMAIRE

DIRECTION - RÉDACTION
BIBLIOTHÈQUE FRANCISCAINE
PROVINCIALE
COUVENT DES CAPUCINS
26, Rue Boissonade
PARIS XIVe

ADMINISTRATION
LIBRAIRIE MARIALE
ET FRANCISCAINE
Rue de Vauquois
BLOIS (Loir-et-Cher)
C.C.P. Orléans 726-38

TARIF DES ABONNEMENTS

un an (2 numéros de 128 pages).

France : 8,00 N.F.

Etranger : 9,00 N.F.

Le numéro séparé : 4,00 N.F.

A la LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE
9, Rue de Vauquois
BLOIS (Loir-et-Cher)
C. C. P. Orléans 726-38

où vous trouverez tous livres récemment parus ou analysés ici.

La Rédaction des ETUDES FRANCISCAINES, 26, rue Boissonade, Paris (XIVe), recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement du Comité de Rédaction) et tout ouvrage à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec des Revues similaires.

LES AMIS DE SAINT FRANÇOIS

26, rue Boissonade, PARIS XIVe

C.C.P. Paris 691-79

Les Amis de Saint-François, groupés en Association déclarée, organisent des conférences, des pèlerinages et publient une Revue leur servant de trait d'union et d'amitié.

LES ACTES DU CONGRÈS D'ANNECY

(*Actes du Tiers-Ordre*).

Magnifique volume 15 × 20,5, orné de 32 hors-texte et 6 planches (304 pages)

Prix : 7,20 N.F.

LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE
9, Rue de Vauquois, BLOIS (Loir-et-Cher)
C.C.P. Orléans 726-38.

MARIE ET L'EGLISE DANS SAINT LAURENT DE BRINDES

—

La littérature récente, qui regarde le rapport entre Marie et l'Eglise a mis en lumière la manière dont les fidèles de l'Eglise primitive sentaient vivement leur propre incorporation en cette dernière. Eux sont vraiment conscients de leur propre place dans l'Eglise. C'est pourquoi, avec une plus vive piété regarde-t-on comment les fidèles, dans l'Eglise et par l'Eglise, mûrissent pour la vie éternelle. Et c'est sous l'influx de cette expérience qu'on leur explique la vie intime de l'Eglise comme Corps mystique du Christ et leur propre dépendance par rapport à l'Eglise. D'habitude, on use de métaphores et de symboles pris dans les Livres Sacrés. L'Eglise est communément appelée la mère des chrétiens qui, dans le baptême, engendre ses fils pour la vie éternelle. Cependant, bien vite on trouve des cas où la maternité de l'Eglise est illustrée avec la maternité de la Vierge Marie selon l'analogie : l'Eglise engendre les chrétiens — comme la Vierge Marie a engendré Jésus-Christ; l'Eglise est sainte, l'Eglise est vierge — comme est sainte et vierge, Marie. Ces premières comparaisons, ordinairement, ne dépassent pas les limites du symbole.

Les Saints Pères, toutefois, commencent très tôt à sentir que derrière ces parallèles externes entre la Vierge Marie et l'Eglise se trouve une connexion réelle sur laquelle se base et d'où naît cette ressemblance extérieure (1). Ainsi est effectué le passage des parallèles purement externes à l'affirmation d'une dépendance interne et vive entre Marie et l'Eglise. Au contraire avec une sécurité clairement grandissante on démontre que Marie et l'Eglise sont unies, pour que le même Jésus-Christ soit lié avec Marie et avec l'Eglise par le moyen d'un lien tout particulier, à travers lequel, et avant tout, l'une et

(1) Cfr. H. HOLSTEIN, S.J., *Marie et l'Eglise chez les Pères anté-nicéens*, dans *Etudes Mariales* 9 (1951) 11-25. — A. MULLER, *L'unité de l'Eglise et de la Sainte Vierge chez les Pères des IVe et Ve siècles*, dans *Etudes Mariales* 9 (1951) 27-38. — ID. *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg (Schw.) 1951. — H. COATHALEM, S.J., *Le Parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la Tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle*, Rome, 1954.

l'autre s'unissent ensemble et qui, ensuite, les unit entre elles. En cette union, ce lien les rend également semblables entre elles (2).

Comment ce problème est-il expliqué dans les œuvres de saint Laurent de Brindes, « Docteur Apostolique » ? Il y a, en effet, un motif, fondé sur la doctrine même du Docteur, pour lequel nous faisons cette demande. Saint Laurent de Brindes est sans doute un des plus ardents défenseurs de l'Eglise de son temps. Son activité apostolique et diplomatique a évidemment deux buts : la défense de l'intégrité de l'Eglise contre le protestantisme, et le renouvellement de la vie morale des chrétiens dans l'Eglise. Il vit dans la constante vision de la sainteté du Corps mystique du Christ. Dans cet effort apostolique, le Saint prend l'exemple de la Vierge Marie. Celle-ci a actué au degré le plus parfait la vraie forme de la vie chrétienne. Marie et l'Eglise deviennent pour lui deux idéaux unis. Ainsi, par le moyen de la situation même de l'Eglise, saint Laurent, défenseur de l'Eglise, devient mariologue, communément reconnu comme l'un des plus grands mariologues de son temps. Sa doctrine de l'Eglise est en grande partie caractérisée par la fonction que la Mère de Dieu exerce en elle. A travers cette mise en place des problèmes ecclésiastiques fondamentaux, la mariologie fait, réellement, partie de son ecclésiologie. Marie, en outre, devient parfaitement intelligible dans sa relation avec le Christ, quand est définie sa place dans l'Eglise (3).

(2) La bibliographie générale sur la question *Maria e la Chiesa* a été jusqu'en 1933 recueillie par R. LAURENTIN dans *Etudes Mariales* 9 (1951) 145-152; 11 (1953) 170-171. Voir en outre JOANNES VODOPIVEC, *B. V. Maria typus et mater Ecclesiae*, dans *Alma Socia Christi* (Acta Congr. Mariol.-Mariani Romae 1950 celebrati) XI, Romae 1953, 255-294. — CLEMENT DILLENSCHNEIDER, C.SS.R., *Toute l'Eglise en Marie*, dans *Etudes Mariales* 11 (1953) 75-132. — GIUSEPPE M. BESUTTI, O.S.M., *Bibliografia Mariana*, dans *Marianum* 20 (1958), fasc. III-IV, pp. 125-129 (n. 2536-2615).

(3) Sur la mariologie de saint Laurent, on a plusieurs écrits : Pour une information générale voir surtout les études suivantes : ERMENGOL DE SARRIA, O.F.M. Cap., *Un nou representant de l'Escola Franciscana : Sant Llorenc de Brindis*, dans *Estudis Franciscans* 1411929) 217-222; 489-501. — JEROME DE PARIS, O.F.M. Cap, *Le Mariale de saint Laurent de Brindes*, dans *Etudes Franciscaines* 41 (1929) 24-44. — IDEM, *La Place de Marie dans le Plan divin de la Création et de la Rédemption*, dans *Etudes Franc.* 43 (1931) 273-298. — IDEM, *L'Immaculée Conception de la Vierge*, dans *Etudes Franc.* 44 (1932) 121-142; 285-305. — IDEM, *La doctrine mariale de saint Laurent de Brindes, Rome-Paris* [1933]. — IDEM, *La Médiation Universelle de Marie d'après saint Laurent de Brindes*, dans *Etudes Franc.* 45 (1933) 5-19. — QUIRINUS VAN ALPHEN, O.F.M. Cap., *Maria de middelares van alle genaden bij den H. Laurentius van Brindisi*, dans *Franciscaansch Leven* 16 (1933) 129-136. — GIROLAMO DA FELLETTE, O.F.M. Cap., *Un « reale » predicatore mariano. S. Lorenzo da Brindisi Min. Capp.* (1559-1619), extr. ex *Mater Dei*, Venezia 1935. — ISIDORO D'ALATRI, O.F.M. Cap., *Tra i precursori del dogma dell'Immacolata. Conferenze, Grottaferrata* 1935. — BERNARDINO DA S. GIOVANNI ROTONDO, O.F.M. Cap., *S. Laurentius a Brundusio et Immaculata Conceptia*, Isola del Liri 1940. — BONNEFOY (JEAN-

Les sources et les écrivains sur lesquels se base la doctrine de saint Laurent sont presque exclusivement la Sainte Ecriture et les Saints Pères (4). Le seul *Mariale* dans lequel il parle de la Vierge pendant 595 pages comporte 4 000 textes de la Sainte Ecriture ! Parmi les anciens auteurs ecclésiastiques et les Saints Pères, sont plus fréquemment nommés : Saint Cyprien, saint Jérôme, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Athanase... Pour ce qui regarde les auteurs postérieurs, à plusieurs reprises, il a, présente, la doctrine de saint Jean Damascène, de saint Anselme, de saint Bernard, d'Ubertin de Casale et de saint Bernardin de Sienne. Il utilise rarement des auteurs scholastiques. Parfois il cite saint Bonaventure. Il invoque l'autorité de saint Thomas d'Aquin, la première fois, quand il démontre — contre les thomistes — la thèse scotiste sur le motif de l'Incarnation (5), et la seconde pour prouver aussi, avec la doctrine du Docteur Angélique, la vérité de l'Immaculée Conception ! (6).

Les prémisses. — Pour rendre plus facile l'exacte interprétation de la doctrine de saint Laurent sur la relation entre Marie et l'Eglise, il faut avoir présentes à l'esprit les prémisses suivantes :

1) Marie, justement parce qu'elle est la mère de Jésus-Christ est, sous divers aspects, unie au Christ par un lien très étroit. Saint Laurent répète à plusieurs reprises : « Summa fuit inter Christum et Virginem, ut inter matrem et filium summa conjunctio non solum naturae et sanguinis, verum etiam animorum, cordium, amoris et

FR.), O.F.M., *La Primauté absolue et universelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la Très Sainte Vierge*, dans *Etudes Mariales* 4 (1938) 42-98. — HENRY FR., O.F.M. Cap., *St. Lawrence and the Assumption*, dans *Capuchin Clarion* V, 3 (1946) 7-9. — LUCA DA CARRE, O.F.M. Cap., *L'unzione mariana in S. Lorenzo da Brindisi*, dans *L'Italia Francescana* 23 (1948) 204-210. — HILARIO DEL BURGO, O.F.M. Cap., *A Asunçâo de Maria Santissima nas obras de S. Lourenço de Brindes*, dans *Actas Congr. Mariano Franciscanos de Portugal*, Lisboa 1948, p. 87-114. — *Positio super titulo Doctoris S. Laurentio a Brundusio O.F.M. Cap. tribuendo*, Romae 1950. — GABRIEL M. ROSCHINI, O.S.M., *La mariologia di S. Lorenzo da Brindisi* (Miscellanea Laurentiana, II), Padova [1951]. — DOMINIC OF HERNDON, O.F.M. Cap., *The absolute primacy of Christ Jesus and his Virgin Mother according to St. Lawrence of Brindisi*, dans *Collectanea Franciscana* 22 (1952) 113-149. — IDEM, *The heavenly queenship of God's Virgin Mother according to St. Lawrence of Brindisi*, dans *Collectanea Francescana* 24 (1954) 303-328; 25 (1955) 114-148. — RAIMONDO DA S. BARTOLOMEO, O.F.M. Cap., *Maria e la Chiesa in S. Lorenzo da Brindisi*, dans *Unione Serafica* (Venezia) 22 (1958) 4-16.

(4) Sur les sources de la mariologie laurentienne voir surtout P. JEROME DE PARIS, *La doctrine mariale de saint Laurent de Brindes*, et P. Domenico da Herndon dans les deux études indiquées plus haut.

(5) *Mariale*, 78-79.

(6) *Quadragesimale* IV-2, 19.

caritatis... (7). A travers cette union, Marie devient semblable au Christ (similitude statique). Et ayant présente cette similitude, Laurent appelle Marie : domus Christi, coelum Christi, imago Christi, — selon le corps et selon l'esprit, semblable au Christ plus qu'aucune autre créature (8). Donc, l'union et la ressemblance qui en découlent entre le Christ et Marie constituent un des fondements de toute la mariologie laurentienne (le principe de la similitude).

2) A travers cette union avec la personne du Christ naît, par conséquent, également une connexion entre Marie et l'œuvre du Christ, et par-dessus tout, Marie entre en relation avec la rédemption du genre humain et avec l'Eglise. Comme en toute l'œuvre de la rédemption est présent le même Jésus-Christ, vrai fils de Marie, de même y figure également la Mère de Jésus. Elle a été prédestinée par Dieu le Père, en tant qu'insérée dans l'œuvre du Christ, et ensuite le Christ l'a réellement associée à sa mission (similitude dynamique). Ainsi, la Mère du Christ devient aussi « socia Christi ». Ce fait, saint Laurent le déduit de l'Ecriture, de la Tradition et du culte ecclésiastique.

3) La troisième prémisse affirme : Deus nihil facit frustra. A partir de ce principe, on déduit que la dignité d'être mère de Dieu — comme aussi les privilèges concédés à Marie à cause de la même prérogative — lui a été concédée par l'Eglise. Donc, les rapports particuliers entre Marie et l'Eglise sont justifiés et réclamés par le fait que Marie existe par l'Eglise. Ceci confirme aussi la structure externe du *Mariale*. Ce dernier, considéré seulement dans son contenu, peut bien être divisé en deux parties : dans la première est expliqué ce que Dieu, par l'Eglise, a fait pour Marie, et dans la seconde, ce que Marie, ayant en but la gloire de Dieu, fait pour l'Eglise.

4) La doctrine relative au rapport entre Marie et l'Eglise est fondée sur le principe néo-platonicien : infima reducuntur in Deum per media. A l'aide de ce principe, saint Laurent, avant tout, déduit la médiation universelle de la Mère de Dieu. En vertu de sa fonction de médiatrice, Marie est située entre le Christ et l'Eglise. Le Christ,

(7) *Mariale*, 236.

(8) « Et quidem Maria in omnibus Christo similis est quoad naturam, quoad gratiam et quoad gloriam : quoad naturam eiusdem cum Christo naturae, quoad gratiam ipsa quoque sancta, gratia et Spiritu Sancto plena, et quoad gloriam Christo similis uti luna soli, regina regi... Imo similis Christo Maria in praedestinatione, similis in nativitate, similis in glorificatione. Similis, inquam in praedestinatione, quoniam Christus praedestinatus est non ut Deus, sed ut homo Filius Mariae, ergo una cum Christo praedestinata est Maria ; similis in nativitate, quoniam sancta nata est, uti Christus ; similis in vita, quoniam sanctissime vixit ; similis in morte, quoniam sine aliqua culpa mortua fuit ; similis in resurrectione, quoniam gloriosa resurrexit et ascendit in coelum, ibique in summa gloria a dextris Christi sedet super omnes Angelorum choros... », *Mariale*, 454.

donc, a livré l'Eglise à Marie qui la sanctifie, pour la recevoir ensuite, sainte, des mains de Marie (9).

5) Le terrain sur lequel se développe le dynamisme de ces faits, est constitué par le monde, par l'Eglise, et par le paradis, la nature, la grâce et la gloire (10). La Vierge, en effet, est appelée et est regardée (vocatio) comme la représentante du genre humain. Du monde, elle passa dans l'Eglise comme mère et comme exemplaire de l'Eglise ; puis, elle fut élevée à faire partie de l'Eglise triomphante dans le paradis, où elle exerce parfaitement sa mission propre, en tant que l'idéal, l'exemplaire de l'Eglise militante et en tant que sa médiatrice.

Dans le cours des faits qui s'entrelacent sur ce terrain, en relation avec les trois différentes formes de vie, sont signalés encore trois événements, comme les sources diverses des trois différents rapports de la Vierge avec l'Eglise : l'Incarnation, la présence de Marie à la Passion de Jésus et l'Assomption.

La maternité de Marie et l'Eglise. — Dans la lumière des prémisses indiquées, saint Laurent explique sous différents aspects les rapports qui s'interfèrent entre Marie et l'Eglise. Ses déductions partent de la source et du principe premier de toute la science mariologique, c'est-à-dire de la maternité divine de Marie (11). La maternité divine est le premier et le plus extraordinaire parmi les dons que Dieu ait donnés à Marie (12). Marie est mère de Dieu parce qu'elle

(9) Un examen intégral et complet de notre problème renferme aussi la question sur l'importance de la spéculation néoplatonicienne ainsi que la spéculation humanistique dans la mariologie laurentienne, et en particulier dans la doctrine sur la médiation de Marie. Toute la mariologie laurentienne se meut en une atmosphère qui a les caractéristiques nettement modernes.

(10) *Mariale*, 290.

(11) « De qua natus est Iesus, qui vocatur Christus. Et quidem haec prima est et summa dignitas Virginis Gloriosae, ex qua omnis eius gloria honorque dependet. Sicut enim in qualibet scientia statuitur primum aliquod principium et axioma, ex quo omnes fere illius scientiae conclusiones educuntur, et comprobantur, ùti in theologia quod Deus sit primum ens, in naturali philosophia quod natura est principium motus, in morali quod bonum est faciendum et fugiendum malum ; ita in hodierno Evangelio statuitur hoc primum principium nobilitatis et dignitatis Mariae, quod ipsa sit vere Theotocos, naturalis, vera et propria Mater vivi et veri Dei, Unigeniti Filii summi Patris, ex quo principio concluditur quod ipsa sit Sponsa Altissimi, quod sit Domina Angelorum, Regina Sanctorum omnium, Imperatrix totius universi, etc. Ex hoc autem eodem principio educenda nobis est hodie conclusio haec, quod ipsa fuerit semper sanctissima, semper gratia plena, absque omni macula peccati, quod sine originali peccato concepta sit », *Mariale*, 479. Cfr. aussi JEROME DE PARIS, *La doctrine mariale de saint Laurent de Brindes*, p. I sq. et GABRIELE ROSCHINI, *Marialogia di S. Lorenzo da Brindisi*, p. 16 sq.

(12) *Mariale*, 233.

est heureuse, sainte; au contraire, elle ne l'est pas parce qu'elle est heureuse, mais parce qu'elle est sainte (13). La maternité est le fondement, la racine et la source de tous ses privilèges. A cause de la maternité divine, Dieu l'a prédestinée semblable au Christ, et dans le temps, l'a créée semblable à Lui (14). « Ideo enim gratia plena ideo benedicta inter mulieres, ideo Domina Angelorum ideo Regina sanctorum omnium, quia vera mater Dei » (15). Le Saint donc enseigne explicitement que la Très Sainte Vierge a été prédestinée tout d'abord, à la maternité divine, et ensuite, conséquemment, à la grâce et à la gloire. A travers la maternité divine, Marie entre en un rapport très particulier avec Dieu « divinitatis super omnem creaturam consors et particeps » (16). La relation entre le Christ et l'Eglise s'associe intimement à la fonction du Christ comme unique médiateur entre Dieu et les hommes. Le Christ, en effet, dans sa décision d'accomplir l'œuvre de médiateur, assume la nature humaine. Il l'assume d'ailleurs dans le sein de la Vierge Marie. Ainsi, au moyen de la maternité divine de Marie, le Christ devient sien, justement parce qu'il est rédempteur et médiateur. Saint Laurent, souvent et avec une spéciale prédilection, analyse les sentiments de Marie qui, dans le Christ, aime son *propre* fils.

Christ médiateur, fils de Marie il est en outre rénovateur de l'ordre normal entre Dieu et les hommes. Il restitue la « vita » aux hommes. Aussi ne faut-il pas oublier que cette fonction, le Christ l'exerce comme fils de Marie. Grâce à la Vierge Marie — écrit le Saint — nous prenons part aux fruits de la vie, « quia fructum vitae ipsa edidit quia in spiritu mater viventium, sicut Epiphanius eam appellavit; quia Christum pariens facta nobis est causa vitae aeternae. Sic ipsa per Christum et post Christum universo mundo facta est causa vitae et salutis aeternae » (17). De la maternité divine de Marie, le Saint déduit à travers ces prémisses, également, sa maternité spirituelle par rapport à tous les hommes. La Vierge, justement à cause

(13) « In Virgine Beatissima maternitas veluti ad fortunam spectabat, sed sanctitas ad virtutem, quae quo perfectior est, eo hominem Deo gratiorem et cariorem reddit... », *Mariale*, 563.

(14) « Sicut Deus lunam soli similem creavit Evamque Adamo simillimam, sic Deus Sanctissimam Virginem Christo quam simillimam et praedestinavit ab aeterno et in tempore fecit creando, vocando, iustificando et magnificando sive glorificando », *Quadragesimale* II-1, 433-434.

(15) *Mariale*, 232. « Hanc ob causam talibus tantisque splendoribus ornata, tali tantaque luce plena apparuit, quoniam talem tantumque filium in utero habebat. Sic apparuit Maria in mundo archetypo divinae praedestinationis; sic in mundo hoc omni nobilitatis genere ornata; sic in mundo ter sancto Ecclesiae; sic in mundo ter quaterque beato paradisi », *Mariale*, 129.

(16) *Mariale*, 213. « In [Maria] Deus humanatus est, incarnatum Verbum, quae proxima et coniunctissima Deo est ut sponsa, proxima et conniuctissima Christo ut mater. Quae igitur altitudo Mariae! », *Mariale*, 212.

(17) *Mariale*, 254. Pour saint Epiphane voir : *Adv. Haer.* 78; PG 42, 1050.

de sa maternité divine, est l'arche, la maison, dit le saint Docteur, dans laquelle est posé le Verbe plein de grâce, et avec le Verbe, également la grâce qui sanctifie toute l'Eglise (18). Donc Marie étant Mère du Rédempteur est, pour la même raison, la mère spirituelle des rachetés qui vivent dans l'Eglise.

Dans ce premier rapport entre le Christ et Marie seule comme mère du Médiateur est établi aussi le premier aspect et le premier mouvement de sa mission envers l'Eglise. Ici, regardons le Christ aux débuts de celle-ci; déjà, à ce moment, Marie est unique avec le Christ dans l'Eglise (19). Expliquant par conséquent la relation entre la Vierge et l'Eglise dans la lumière de la maternité de Marie, il apparaît clairement que la Vierge en tant que mère, précède l'Eglise, parce qu'elle a conçu et engendré le Christ, qui dans le sein de la Vierge vit comme fondateur de l'Eglise.

Après cette entrée dans l'Eglise dans sa vie ultérieure, Marie, de suite, exerce la fonction de figure de l'Eglise, comme « summarium Ecclesiae ». Marie accompagne le Christ dans la fuite en Egypte parce qu'elle est la figure de l'Eglise, bien plus, parce qu'elle constitue l'Eglise elle-même. Dans cette fuite, Dieu retourne dans la terre d'Egypte. A la place des premiers-nés (*Exodus* 12, 19), cette fois, le Premier-Né y retourne seulement, et il y est conduit par l'Eglise, c'est-à-dire par la Vierge très sainte (20). Donc, les premiers pas de

(18) « Gratia reposita fuit hodie in Maria maior gratia omnium Sanctorum Ecclesiae, maior gratia et gloria omnium Angelorum paradisi; gratia et caritas aequalis caritati et sanctitati Dei, quoniam repositum in ea est Verbum caro factum, plenum gratia et veritate; gratia sanctificans omnem Ecclesiam et omnem paradisum... », *Mariale,* 151. « Fuit Maria verus paradisus; siquidem paradisus est locus ubi videtur Deus; in utero Sanctissimae Virginis anima Christi vere vidit Deum, ergo vere paradisus fuit. Nec tantum paradisus, sed porta paradisi, principium paradisi; hic enim homo Deum primo beatifica visione facialiter vidit. Paradisus plenus maiori gloria quam paradisus coelestis; quoniam solius Christi gloria maior est omni gloria Angelorum Sanctorumque omnium... Paradisus plenus gloria aequali gloriae Dei; quoniam gloria Christi aequalis erat gloria Dei; Incarnatum enim Verbum vere Deus erat, Deo Patri per omnia coaequalis, coaeternus et consubstantialis », *ibid.*

(19) « In primordiis mystici huius mundi, sanctae inquam Ecclesiae Dei, una cum iustitiae Christo apparet in templo Domini etiam luna perfecta in aeternum Virgo Sanctissima... », *Mariale,* 505. Pour la ressemblance entre le Christ et Marie, voir *ibid.*, p. 236, où il écrit entre autres : « Sed qualis est et quanta benedictio divini huius fructus ventris Mariae ? Non sine causa benedictus hic fructus ventris cum benedicta matre coniungitur, quia summa fuit inter Christum et Virginem, ut inter matrem et filium, summa coniunctio non solum naturae et sanguinis, verum etiam animorum, cordium, amoris, caritatis; hinc saepe Mariam cum Christo legimus ».

(20) « Ob id ergo voluit Dominus Christum in Aegyptum duci cum matre, sed a patre putativo, quia per praedicatores Evangelii, qui per Ioseph designantur, Ecclesia sancta, quae per Matrem Christi figuratur, una cum Christo ducta est in Aegyptum inter gentes, et quia olim Deus tanquam inimicus Aegyptiis multa

l'Eglise sont les pas de Marie, la première vie de l'Eglise est la vie de Marie, et en Elle, l'Eglise accomplit sa première mission.

La Vierge, en outre, à cause de sa maternité divine reçoit la grâce spéciale par laquelle elle se réfère au Christ et à l'Eglise d'une manière toute particulière. Il est vrai qu'Elle aussi est rachetée par le Christ (21), comme il est vrai également qu'en toutes grâces, Elle dépend du Christ Sauveur, son fils, unique source de sanctification par Marie et par l'Eglise. Toutefois, la dépendance de Marie par rapport au Christ se différencie profondément par suite de la dépendance de tous les autres fidèles (22). Ceci se voit assez clairement dans le seul fait que le Christ devient l'époux de l'Eglise seulement en vertu de l'assomption de la nature humaine. Maintenant, la nature humaine — saint Laurent l'appelle : « Corona in capite Verbi » — le Christ la reçoit de la Vierge Marie. Donc, le Christ à travers Marie entre dans l'Eglise (23). Elle seule est « porta per quam Christus venit ad nos », et ainsi elle est devenue médiatrice entre le Christ et les fidèles (24). Est donc logique l'affirmation que la fonction de Marie dans l'œuvre par laquelle le Christ définit sa relation avec les fidèles, sépare Marie de tous les fidèles, lui assigne une place éminente au-dessus d'eux, et elle-même vit plutôt pour eux, et non pas comme l'un d'entre eux.

A cause de son rapport particulier avec le Christ, et avec l'Eglise, Marie est rachetée « perfectissima redemptione », c'est-à-dire qu'elle est conçue sans péché. Et ainsi dans ce moment même elle est appelée « ad esse naturae et gratiae, ad esse et bene esse » (25). Elle,

intulerat mala : occidit primogenitos eorum... nunc veluti reconciliari cum eis volens, loco primogenitorum mittit eis primogenitum suum, loco tenebrarum mittit solem iustitiae... », *Sanctorale*, 473-474.

(21) *Mariale*, 498.

(22 « At Virgo Sanctissima non possedit Deum tantummodo ut creatorem et conservatorem, ut originem primam naturae, fontem gratiae et auctorem gloriae; sed possedit et possidet tanquam amantissimum patrem, amantissimum sponsum et amantissimum filium », *Mariale*, 318. Vedi anche *ibid.* p. 143.

(23) *Mariale*, 374 : « Sacra namque humanitas, quam verus Salomon Unigenitus Filius Dei ex Virgine Sacratissima accepit, veluti corona [est] in capite Verbi, corona utique infinitae benignitatis et humanitatis, quae summam laudem meretur... Dicitur autem Christus coronatus hoc diademate in die desponsationis suae, idest, in die incarnationis suae cum factus est sponsus Ecclesiae; quod quidem tempus appellat diem laetitiae cordis sui, quoniam tunc quam maxime laetatus dicitur Dominus, sicut homo in die nuptiarum, cum votis optatissimis potitur.

In hoc autem oraculo ostenditur Virgo Divinissima mater et coronatrix Christi; siquidem etiam Christus eatenus est filius David et heres coronae israelitici regni quatenus filius Virginis est de stirpe David ».

(24) *Mariale*, 493.

(25) *Mariale*, 348.

donc, dans sa glorification précède l'Eglise, et à cette préséance correspond son exaltation au-dessus de l'Eglise.

Dans la prédestination. — La première relation, dont nous avons parlé —entre la Vierge Marie et l'Eglise — représente aussi la première réalisation temporelle des plans éternels de Dieu. Quels sont ces plans ? Conformément à la doctrine de Duns Scot sur l'absolu primat du Christ, saint Laurent étudie le rapport entre la prédestination du Christ et sa Mère. Le Christ est prédestiné premier avant tous les élus, comme leur cause exemplaire et finale; dans le Christ ensuite et au moyen du Christ, sont prédestinés tous les autres (26). Aussi le péché de l'homme a été permis par Dieu seulement pour la plus grande gloire du Christ. Au fait, il faut ajouter que le Christ est prédestiné comme homme et comme fils de Marie. « Si autem ut homo, igitur ut filius Mariae. Quare necesse est ut Maria cum Christo predestinata sit, et si Christus in praedestinatione primum obtinuit locum, Maria obtineat secundum. Sic ex latere Adami formatur Eva similis Adamo; Christi gratia praedestinatur Maria talisque praedestinatur, ut Christi unigeniti filii Dei digna esset mater » (27). Donc, Marie, dans sa prédestination appartient à l'ordre hypostatique. Elle est unie à la mission du Christ et, à cause de cela, Elle est la première créature prédestinée. Dans sa prédestination même, Marie est exaltée au suprême degré de gloire, puisqu'elle est prédestinée à être vraie Fille, Epouse et Mère de Dieu (28).

D'ailleurs, dans sa prédestination, Marie n'est pas seule. Le supérieur — au dire des platoniciens — suppose toujours l'inférieur, et dans l'ordre des êtres se réfère à l'inférieur. Ainsi également, Dieu

(26) Cristo si sarebbe incarnato, anche se Adamo non avesse peccato. Cfr. *Mariale*, 78-83, 86. Il santo Dottore osserva ironicamente : « Et quidem, ut verum fatear, si, non peccante homine, Christus natus minime fuisset, magnas teneremur Adamo gratias agere, quia propter Adae peccatum factus esset homo super Angelos Deo aequalis ob hypostaticam unionem », *Mariale*, 81.

(27) *Quadragesimale* II-1, 434-435.

(28) « Virginem autem Deus praedestinavit, vocavit, iustificavit et glorificavit super omnes Electos, non solum homines verum etiam Angelos. Praedestinavit eam super omnes sanctos, quia praedestinavit ad summum gradum gratiae, ad summum gradum gloriae, ad summum gradum dignitatis », *Mariale*, 347. « Sed quam nobilis apparuit Maria in coelo divinae mentis! Signum magnum apparuit in coelo, mulier amicta sole, quod nihil lucidius, nihil vel cogitari splendidius potest a mortalibus. Non solum enim ad gratiam et gloriam cum sanctis angelis et Electis Dei praedestinata electaque fuit et ad primum supremumque gradum tum gratiae tum gloriae post Christum, sed ad maternitatem Dei, ut vere esset Theotocos, vera Genitrix et Mater naturalis Unigeniti Filii Dei, veri et summi Dei. Qualis hic honor! Qualis dignitas! Qualis gloria! Quis excogitari potest dignius, sublimius, gloriosius ? Sic apparuit in coelo illo altissimo mulier amicta sole, et in utero habens Unigenitum Filium Dei; praedestinata mater Christi; praedestinata una cum Christo primogenito omnis creaturae, ante omnem creaturam. Nam Christus praedestinatus fuit filius Mariae, simulque Maria Mater Christi... », *Mariale*, 19-20.

dans la prédestination de Marie a eu présente la relation entre Marie et l'Eglise, ou mieux encore, l'acheminement de Marie vers l'Eglise. Elle a été prédestinée à la grâce et à la gloire avec les anges et les élus de Dieu (29). Ces principes conduisent le Saint à la conclusion suivante : la Vierge Marie étant prédestinée au-dessus de tous, et avant tous les saints, il s'ensuit qu'Elle est prédestinée comme forme exemplaire et comme le « typus » de l'Eglise. « Divina praedestinatio Mariae fuit veluti ichnographia prima forma et exemplar, archetypum totius Ecclesiae electorum Dei » (30). A cause de cela, le saint Docteur dit que Marie apparaît dans l'Eglise « splendoribus ornata » c'est-à-dire, ornée d'une dignité telle qui l'élève au-dessus de toute l'Eglise (31).

Donc, avec la prédestination de la Très Sainte Vierge, Dieu a montré et exposé au degré le plus parfait, ce qu'il avait l'intention de réaliser dans l'Eglise. Sa prédestination, en outre, exprime sa mission envers l'Eglise. Et étant prédestinée, orientée vers l'Eglise comme son *typus*, *exemplar*, *figura*, sous cet aspect aussi, Marie précède l'Eglise.

Marie et Eve. — Dieu a voulu que la présence de Marie dans l'Eglise fût d'une extrême importance pour cette dernière. Le centre de l'histoire du genre humain le prouve aussi, autrement dit, l'histoire sacrée. Dieu, en effet, a dirigé ainsi le cours de l'histoire de l'humanité, afin que la prédestination de Marie et sa fonction dans la vie de l'Eglise, fussent, en diverses manières, exprimées et manifestées par de nombreux symboles (32). D'ailleurs, toute la tradition

(29) « Apparuit autem Virgo Deipara in coelo Divinitatis, in archetypo universorum exemplari per mysterium aeternae praedestinationis et electionis ante tempora saecularia; in coelo mundi huius, quando lucis huius usuram accepti, mundo exorta ex stirpe et progenie David; in coelo Ecclesiae per fidem et gratiam divinitus ei infusam, Angelorum more sanctificata, Deique templum constituta; tandem in coelo paradisi post vitae huius incolatum in coelestem Ierusalem per Christum assumpta, et ad aethereum thalamum translata, in aeternum est gloria et honore coronata ac super omnia Dei opera constituta », *Mariale*, 19.

(30) *Mariale*, 347. « Cum Dominus dedit Moysi exemplar divini sanctuarii, primo omnium locutus fuit de arca testamenti; sic prima creatura praedestinata extitit Virgo Beatissima, viva Divinitatis arca », *op. cit.*, 347.

(31) « A fine sumitur ratio eorum quae sunt ad finem... Hanc ob causam talibus tantisque splendoribus ornata, tali tantique luce plena apparuit, quoniam talem tantumque filium in utero habebat. Sic apparuit Maria in mundo archetypo divinae praedestinationis; sic in mundo hoc omni nobilitatis genere ornata; sic in mundo ter sancto Ecclesiae; sic in mundo ter quater beato paradisi... Dicere videtur Angelus quod Virgo sit imago naturalis, viva, perfecta divinae sanctitatis et bonitatis », *Mariale*, 128-129.

(32) « Hinc fuit, multis antequam in lucem prodiret mundoque oriretur annorum curriculis saeculisque, magnis praefigurata mysteriis, multisque Prophetarum vaticiniis divinitus praenunciata. Qualis hic honor Virginis, qualis gloria! »

recourt plus fréquemment à la comparaison entre Marie et Eve. Marie se réfère au Christ, comme Eve à Adam; Marie est semblable au Christ comme Eve est semblable à Adam (33). Eve est l'épouse d'Adam et mère des hommes ; d'une façon semblable Marie est l'épouse de Dieu et mère du Christ (34). Adam par-dessus tout a aimé Eve, ainsi Dieu, au-dessus de toutes les créatures, aime Marie (35). En plus de ces analogies externes, saint Laurent compare la vie d'Eve à celle de Marie. Dans leur perfection spirituelle également, Marie et Eve sont semblables « Sine peccato Eva, sine peccato Maria, innocens Maria, pura sanctaque virgo corpore et spiritu Eva, sic et Maria » (36). Eve toutefois ne persévéra pas dans la sainteté comme Marie.

Eve aussi se réfère à l'Eglise. Ce rapport est mis en valeur par l'analogie suivante : Eve est mère des hommes sous l'aspect de leur vie naturelle, l'Eglise, au contraire, est la mère spirituelle d'un peuple nouveau qui dans le règne du Christ vit pour la vie éternelle. Pour cela, saint Laurent dit qu'Eve est la figure de l'Eglise comme Adam est celle du Christ (37). Semblable est la relation entre Marie et Eve : Et sicut Eva mater dicta est cunctorum viventium, ita Maria mater omnium Christianorum, qui membra sunt Christi : unde Ecclesia dicta est Corpus Christi... » (38). Donc Eve et Marie se réfèrent à l'Eglise; l'une et l'autre la représentent. Toutefois leurs fonctions sont différentes, puisque leur distance de l'Eglise est inégale. Eve représente l'Eglise comme son symbole, comme sa lointaine annonce, *in figura*. Marie, au contraire, la représente comme la réalité qui vit dans l'Eglise et qui actue la vie même de l'Eglise. Pour cela, Eve est la figure de l'Eglise, Marie au contraire est mère de l'Eglise. Ainsi explique-t-on pourquoi Eve peut être dans le même moment, et pour le même motif, la figure de l'Eglise et de la Vierge.

L'Eglise dans le Protévangile. — La prophétie du Protévangile met Marie en relation avec l'Eglise, et en Elle, montre l'exemplaire de l'Eglise.

L'affirmation de la Genèse : « Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum.. » (39),

Mariale, 55. Toutes les saintes femmes de l'Ancien Testament étaient les figures de la Bienheureuse Vierge, cfr. *Mariale*, 592.

(33) *Mariale*, 187.

(34) *Mariale*, 9. Voir aussi, *ibid.*, p. 187.

(35) *Mariale*, 351.

(36) *Mariale*, 471.

(37) *Mariale*, 469 : « Cum [Eva] forma esset Ecclesiae, sicut Adam Christi, in Spiritus Sancti templum condita fuit, et quidem magna cum honorificentia et gloria... »

(38) *Mariale*, 175.

(39) *Gen.*, 3, 15.

se réfère — enseigne saint Laurent — explicitement à la Vierge Marie qui dans ce texte même, est unie à l'œuvre du « semen », c'est-à-dire à la mission de Jésus-Christ (40). La prophétie parle de la lutte commune de Jésus et de Marie, de la victoire à travers les siècles dans l'Eglise. La Vierge Marie dans sa victoire détruit la domination du démon sur les hommes, et rend les hommes capables de vaincre le démon. La nature de la victoire même de Marie est telle qu'elle l'insère directement dans la vie et dans l'évolution même de l'Eglise. Ici également Marie est représentée comme la mère de l'Eglise. Interprétant ultérieurement le même texte plusieurs fois, remarquez que Marie a été la première femme, qui dans un degré parfait, a obtenu la victoire sur elle-même. En vertu de ce primat, Marie est déjà dans la Genèse placée comme l'exemplaire et comme le modèle de l'Eglise (41).

La double fonction de victorieuse et de modèle de la victoire, Marie la conserve dans le cours de toute la vie de l'Eglise. Elle est toujours l'exemplaire de la perfection dans l'Eglise, et en outre, Elle est le moyen indispensable pour l'obtention de cette perfection. Mais le regard du saint Docteur ne s'arrête pas là. Bien vite il fait remarquer que la victoire personnelle de Marie n'est pas seulement l'exem-

(40) *Quadragesimale* IV-2, 14.

(41) Quoniam iuxta Targum Ierosolymitanum, locus hic [*Gen.*, 3, 15], ad dies Messiae refertur, convenientissimum visum est nobis locum hunc de Christo interpretari. Et primo quidem eam mulierem hic designari, quae parentum reparatrix, posterorum vivificatrix, Filii Dei dignissima mater ab aeternis saeculis lecta est; a summo et altissimo Patre praecognita et Filio praeparata; a Patribus praesignata, a Prophetis praedicta, ab angelis servata; mulier admiranda et omni honore dignissima Virgo, ad quam missus est angelus... Nunc autem inimicitias se positurum dicit inter serpentem et hanc mulierem : *Inimicitias ponam inter te et mulierem.* Vicisti, inquit, unam mulierem, et per eam etiam virum obtinuisti tua improba fraude; nunc aliud duellum statuo, in quo tibi superanda est alia, si secure cupis tua praeda potiri et hanc tuis dolis quaesitam tyrannidem latius grassari. Illa enim ad surripiendum tibi praedam est praeparata omnino et ad conflictum animose accincta, quae in primo hoc duello non cecidit, nec sub hoc communi peccato iacuit, nec sub tua potestate aliquando inventa est. Propterea in secundo duello eam eligo quasi liberam et campi dominam, ut tecum luctari valeat. Cum hac nova muliere ab omni labe peccati praeservata, volo ut novum committas praelium, ut experiaris an et illam valeas superare.

Nec tamen eiusmodi duellum in ea finitur; sicut nec primum in prima muliere, sed in viro victo terminasti; ita in viro, huius mulieris semine, duellum hoc terminari debet. *Et inter semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum,* vel, ut Hebraica lectio habet, *ipsum,* videlicet *semen, conteret caput tuum.* Et utrumque recte dicitur; nam et haec sanctissima mulier caput serpentis contrivit... et Christus, qui mulieris huius semen dicitur et filius ancillae Domini... huius tortuosi serpentis caput confregit; qui eius in mundo principatum dominatumque super homines abstulit eumque de mundo eiecit hominumque potestati subiecit, quibus super daemonia potestatem dedit, ut calcarent super serpentes et scorpiones et super omnem virtutem inimici... », *Explanatio in Genesim,* 288-289.

plaire de la victoire de l'Eglise, mais constitue par elle-même, déjà, le début de la victoire de l'Eglise. « Immaculata Conceptio principium extitit redemptionis nostrae, unde beneficium salutis humani generis sumpsit exordium » (42). La Vierge Marie remporte la victoire par l'Eglise; ici également, en Marie, l'Eglise est triomphante et ainsi, Marie précède l'Eglise (43).

Marie et le genre humain. — Le saint Docteur répète avec une certaine insistance que Marie ne se réfère pas seule à la personne du Christ, et qu'elle ne s'y réfère même pas par elle-même. Dans la Vierge Marie, l'homme, tout le genre humain, est uni avec Dieu. Saint Laurent le proclame : « Gaudendum igitur nobis est, quoniam Virgo haec, quae hodie sponsa fit Dei et mater Unigeniti Filii Dei, ex nostro genere et nostra stirpe et progenie est; hic summus est honor et gloria nostra » (44). Maria est « fabri uxor », « ex nostra carne », « ex nostro sanguine ». Et étant telle, Elle devient l'épouse de Dieu (45). Pour expliquer cette nouvelle relation entre Marie et Dieu, saint Laurent accepte l'opinion de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin qui parlent du mariage contracté entre Dieu et la Vierge. « Hodie autem factae sunt nuptiae, contractum consummatumque matrimonium inter Deum, Regem, regum summumque Imperatorem et Virginem Beatissimam, mulierem nostri generis, quae caro nostra et sanguis noster extitit » (46). Marie représente tout le genre humain, et agit en son nom. En Elle, le monde entier s'élève vers Dieu : l'homme devient égal à Dieu, et Dieu égal à l'homme (47). D'ailleurs, ce que dit l'apôtre saint Jean, du monde (48), peut

(42) *Mariale*,, 468.

(43) Dans l'histoire sainte, il y a de nombreuses figures qui se réfèrent à l'Eglise et à Marie. Voir par exemple *Mariale*, 28, 123, 149-151, 409, 457.

(44) *Mariale*, 148.

(45) *Mariale*, 183; voir aussi, *ibid*, p. 7 et 24.

(46) *Mariale*, 112. « *Missus est Angelus Gabriel a Deo.* Ostenditur quanto honore digna sit Virgo Sanctissima, quanto honore eam dignatus sit Deus infinitae maiestatis; nam captus eius pulchritudinis et gratiae, requisivit eam in matrimonium per honestissimum legatum et internuntium, per Gabrielem Archangelum... Causae matrimonii huius inter Deum et Virginem reiiciuntur Dei caritatem et Virginis divinam pulchritudinem... Praecipue tamen divinus amor coniugii causa fuit, nam Deus ex amore Virginem requisivit in sponsam ac desponsavit... Sed tamen conclusum est divinum hoc matrimonium ad conciliandam pacem inter Deum et mundum... », *Mariale*, 108-109. « Nec tantum contraxit hodie Deus matrimonium cum Maria, sed etiam consummavit, et Spiritus Sancti opera fecundam reddidit, hodieque Christus, Unigenitus Filius Dei in utero Virginis conceptus est, Deus verus humanatus, et homo vere deificatus, Deus humilis et homo sublimis, super omnes angelos factus... », *Mariale*, 133.

(47) « Hodie per hypostaticam, ut aiunt, unionem et idiomatum communicationem, homo factus est aequalis Deo, et Deus homini », *Mariale*, 115.

(48) *Joan* 3, 16.

bien s'appliquer à la Vierge : « Sic enim eam dilexit Deus, ut ei Filium suum unigenitum daret » (49).

En cette fonction qui est sienne, c'est-à-dire en tant qu'Elle représente l'Eglise, Marie sert au Christ de médiateur entre Dieu et les hommes, afin qu'il puisse entrer dans la vie de l'Eglise. En effet, le Saint écrit : Marie est la porte du ciel, et également le Christ est la porte du ciel. Cependant, Marie est la porte à travers laquelle le Christ vient parmi nous, le Christ au contraire est la porte par laquelle nous allons à Dieu. En outre, le Christ est la porte, parce qu'il est médiateur de Dieu et des hommes, Dieu-Homme ; de la même manière également, Marie est la porte parce qu'elle est la médiatrice entre Dieu et les fidèles. Et comme le Christ, médiateur de Dieu a eu la nature de Dieu, de la même manière, Marie médiatrice du Christ, possède la sainteté du Christ. C'est pour cela qu'elle est toute pure et sans tache, comme le Christ (50).

Avec la libre acceptation de la maternité, Marie place entre les mains du Christ son nouveau règne, c'est-à-dire l'Eglise. « Per Virginem ergo Christus novum Ecclesiae regnum accepit, factus caput fidelium ob assumptam humanitatem in mysterio Incarnationis, devicto per carnem satana » (51). Marie, donc, agit au nom du genre humain, Elle introduit le Christ dans le genre humain. Par cette fonction médiatrice Marie est appelée « Sponsa Dei » (52). Comme le terme « mater Dei » exprime plus justement la relation entre Jésus-Christ et Marie, ainsi le terme « sponsa Dei » exprime toute l'intimité et la fécondité de la relation entre Marie et Dieu.

Donc Marie, également, en tant qu'elle représente le genre humain dans l'incarnation — comme médiatrice entre Dieu et le genre humain, — réellement elle exerce la fonction de mère de l'Eglise, et de la sorte, précède l'Eglise. En Elle, en effet, le genre humain inaugure sa vie d'Eglise du Christ ; l'Eglise est en Marie comme le grain de sénevé qui est la plus petite de toutes les semences, mais quand il a grandi, les oiseaux du ciel viennent se reposer sur ses branches.

Marie et le Corps mystique du Christ. — Le rapport entre la

(49) *Mariale*, 519 ; cfr. le même, *op. cit.*, 114.

(50) « Porta coeli Maria, et porta coeli Christus ; sed Maria porta per quam Deus venit ad nos, Christus autem porta per quam nos ad Deum. Porta item Christus, quia mediator Dei et hominum, Deus homo ; sic porta Maria, quia mediatrix inter Christum et fideles. Et sicut Christus, mediator Dei, naturam habuit Dei ; ita Maria, mediatrix Christi, sanctitatem habet Christi, omnino pura et immaculata sicut Christus », *Mariale*, 493.

(51) *Mariale*, 245.

(52) *Mariale*, 7.

Vierge Marie et le genre humain nous conduit dans la nature même de l'Eglise. L'Eglise est le corps mystique du Christ. Saint Laurent, très souvent, médite sur l'Eglise considérée comme corps du Christ. Et ces méditations le portent directement à la Madone.

La vie chrétienne consiste dans l'union entre la nature et la grâce surnaturelle. Pour cela, les chrétiens sont appelés « homines theologici » (53). La même chose vaut pour l'Eglise. Dieu même a inséré l'Eglise entre Lui et le monde (54), pour cela, elle participe de l'un et de l'autre. A travers le baptême — la porte du salut — l'homme entre dans le temple de Dieu, c'est-à-dire dans l'Eglise qui par sa nature consiste dans l'union entre le Christ et les fidèles. De là, nous disons justement que le Christ et l'Eglise forment un organisme vivant : le Christ est le chef et le corps de l'Eglise.

Ce rapport entre le Christ et l'Eglise, saint Laurent l'illustre de multiples symboles : le Christ se réfère à l'Eglise comme Dieu au monde, comme Adam à Eve... D'où il use plus fréquemment du rapport entre l'époux et l'épouse (55). Au jour de l'incarnation, c'est-à-dire « in die laetitiae cordis sui » le Christ devient l'époux de l'Eglise (56). Dans l'incarnation : « Deus fecit nuptias filio suo, nam Ecclesia fidelium sponsa Christi est, Christo per fidem desponsata » (57). Il a été dit plus haut que Dieu a contracté une union avec la Vierge Marie. La même affirmation vaut pour l'Eglise. Le Christ a épousé l'Eglise. « Est enim veluti contractus quidam matrimonialis inter Christum et Ecclesiam » (58). La relation ainsi fondée est intérieurement nourrie par l'amour du Christ pour l'Eglise. Saint Laurent écrit : « Le Christ aime l'Eglise et tous les fidèles parce que l'Eglise est son épouse, et que les fidèles sont ses fils (59). Et comme

(53) *Quadragesimale* IV-1, 24.

(54) *Dominicalia*, 436.

(55) *Quadragesimale* IV-1, 373. La doctrine sur le corps mystique du Christ, saint Laurent l'expose abondamment dans le *Quadragesimale* III, 340 sq.

(56) *Mariale*, 374. Voir plus haut la note 23.

(57) *Dominicalia*, 281. « Dies desponsationis tempus incarnationis, quoniam Christus vere desponsatus est Ecclesiae in uteri virginalis aula et thalamo », *Mariale*, 244. Sur l'Eglise « sponsa Christi », en relation avec l'Eglise triomphante et l'Eucharistie, voir *Dominicalia*, 30-35.

(58) *Quadragesimale* IV-1, 373.

(59) « Diligit [Dominus] Ecclesiam fidelesque omnes, quoniam Ecclesia sponsa Dei est, fideles autem filii Dei... », *Mariale*, 351. « Est autem unus caritatis habitus quo Deum diligimus et proximum : una arbor cum duobus ramis eamdem virtutem a radice trahentibus, unus fons per duos fistulos emittens aquam. Sicut ergo Beatissima Virgo maxima caritate Deum diligit, ita et nos creaturas Dei, filios Dei, fratres Christi, imo membra Christi, unici et dilectissimi filii sui... », *Mariale*, 353.

la femme est l'ornement du mari, semblablement, l'Eglise est créée à la gloire du Christ » (60).

Ces prémisses servent au saint Docteur pour déduire la maternité de l'Eglise : l'Eglise est mère, l'Eglise engendre les chrétiens, comme Marie a engendré le Christ. « Similis namque haec spiritualis nativitas est nativitati Christi ex Virgine et Spiritu Sancto, qui vicem patris in ea generatione gessit. Sancta Ecclesia, virgo perpetua, mater nostra est; pater Spiritus ipse Sanctus » (61). « Per Evangelii enim praedicationem Ecclesia Christum mundo peperit in Spiritu, sicut sanctissima et beatissima Virgo Maria peperit carne » (62).

Sous cet aspect, Marie évidemment précède l'Eglise. D'ailleurs non seulement elle la précède, mais plutôt elle pose justement la question de savoir si, par hasard, ces deux maternités ne sont pas unies entre elles ? On a dit plus haut que le Christ vrai fils de Marie, est déjà dans le sein de la Vierge, le chef de l'Eglise. Marie, ensuite, comme mère du chef de l'Eglise, à travers cette maternité, devient la mère de tous ceux qui, par le moyen du même Christ et comme les membres du même corps, vivent dans l'Eglise (63). La maternité de l'Eglise et celle de Marie s'unissent : la maternité de l'Eglise continue celle de Marie. Et l'Eglise devient semblable à Marie, parce que Marie-mère, également à cause de son union avec le Christ-chef de l'Eglise, influe d'une manière incessante sur l'Eglise. Saint Laurent répète souvent ces pensées : « Nos autem Virgo diligit tanquam filios suos, tanquam membra Christi, unici et dilectissimi filii sui; Ecclesia enim corpus Christi est, fideles omnes membra Christi sunt » (64). Donc la maternité spirituelle de Marie

(60) Non seulement l'Eglise mais tout l'univers a été créé pour le Christ et à la gloire du Christ. « ...Ad gloriam unigenti Filii sui Deus elegit quoscumque elegit, hinc ait quod *fecit nuptias filio suo*, et propterea *misit servos suos vocare invitatos ut venirent ad nuptias*. Omnia creavit Deus, mundum, Ecclesiam, paradisum et quaecumque in eis sunt, ad Christi gloriam : *Ut in nomine Iesu omne genu flectatur coelestium*, ut unigenitum Filium suum constitueret et declararet auctorem naturae, fontem gratiae et regem gloriae paradisi... », *Dominicalia*, 291. L'Eglise pour cela est appelée aussi le vêtement du Christ. Parlant de la Transfiguration du Christ, il écrit : « Duo mysteria consideranda singulariter nobis veniunt in hodierno Evangelio : unum est gloria Christi et aliud est gloria nostra nobis communicata a Christo. Nam Ecclesia vestis est Christi; Christus autem vestibus suis communicavit lucem gloriae suae », *Quadragesimale*, II-1, 450-451.

(61) *Sanctorale*, 33.

(62) *Dominicalia*, 102.

(63) « ...Cum omnes electi quodam modo partus sint Virginis Beatissimae, iis maxime gloriatur, quoniam omnes electi membra sunt Christi, Unigeniti Filii sui, omnes filii Dei, Sponsi, sui », *Mariale*, 57. Cfr. *Quadragesimale*, III, 695.

(64) *Mariale*, 391. « Beatissima Virgo mater est Christi et mater etiam omnium christianorum, qui vere sunt fideles et electi Christi, vere membra Christi », *Mariale*, 371.

se base sur l'incorporation des fidèles au Christ-chef de l'Eglise. La distinction entre la maternité partielle (la mère du Christ) et la maternité totale (la mère du Corps mystique) est en cette doctrine clairement mise en lumière. « Christus totus » dont parle saint Augustin (65) est fils de Marie. Et de même que le Christ ne vit pas séparé de l'Eglise, de même, sa Mère, non plus n'en vit pas séparée.

Saint Laurent, de ces principes, déduit de nombreuses et très diverses conclusions. Nous nous restreignons seulement à notre problème : l'Eglise est l'épouse du Christ, l'Eglise est mère des chrétiens, et de même aussi, Marie est l'épouse du Christ, Elle aussi est la mère des chrétiens (66). Mais dans les deux cas Marie précède l'Eglise, parce qu'elle est la mère du chef de l'Eglise. L'Eglise-mère et Marie-mère, sont unies par le moyen du Chef de l'Eglise, le Christ, auquel elles sont d'ailleurs toutes les deux adressées.

Saint Laurent ajoute encore que dans la virginité également, Marie et l'Eglise sont semblables entre elles. Comme en plus du fait d'être mère (dignitas), Marie est aussi vierge perpétuelle et très pure (sanctitas) ainsi justement, nous parlons de la virginité de l'Eglise (67). La virginité de l'Eglise signifie l'intégrité de la foi (68), que l'Eglise conserve intacte, pure et intègre « incorruptio et integritas mentis ».

Marie est vierge-mère; l'Eglise est vierge-mère. La clarté de ces conclusions sera plus évidente dans les analyses suivantes.

Ecce Filius tuus ! — La maternité spirituelle de Marie qui embrasse les membres du Christ mystique débute avec l'incarnation du Christ. Ensuite, à l'occasion de la présentation de Jésus au Temple, Marie, d'abord, a offert le Christ (69). En ces actes, également, Marie exerce déjà la fonction de mère des membres du Christ, toutefois cette tâche ne lui a pas été assignée par le Christ. Pour cela, saint Laurent distingue en outre une consigne explicite de la part du Christ par laquelle, Lui, comme chef de ses membres mystiques confie l'Eglise à Marie, et Elle, l'accepte de sa part pour être sa mère. Ceci est arrivé à l'occasion de la mort du Christ.

(65) Cfr. *Enarr. in Ps.* 17, 51 et 90-2, 1; PL 36, 154 et 37, 1159. Voir l'Encyclique *Mystici Corporis Christi*, dans *Acta Apost. Sedis* 35 (1943) 226 et 247-248.

(66) « Nam Christus ei et filius et sponsus et pater erat amantissimus... », *Quadragesimale* III, 693. « Maria Virgo Christi est mater, sponsa, soror et filia dilectissima. Quatenus Christus Deus est, Maria eius est filia et sponsa ; quatenus homo est, soror et mater », *Mariale*, 89.

(67) Cfr. *Mariale*, 55, 59, 119, 141, 443, 501, 570.

(68) *Sanctorale*, 304 et 311. Voir aussi *Lutheranismi Hypotyposis* I, 312-313.

(69) *Mariale*, 532.

L'Eglise naît « ex latere Christi morientis », comme Eve naquit « ex latere Adam ». Pour expliquer, par conséquent, comment Marie a assumé parfaitement la fonction de mère de l'Eglise, saint Laurent, dans l'esprit de la tradition, contemple Marie sous la croix du Christ. A la passion de Jésus, la Vierge assiste pleine de tristesse et de douleurs. Par la profondeur de sa souffrance, Elle est vraiment l'associée des tourments du Christ (70). D'autre part, il ne faut pas oublier que la souffrance du Christ introduit Marie dans la coopération à l'œuvre de la rédemption (co-rédemptrice). Sous la croix, la Vierge très sainte offre son fils, unie à Lui dans la douleur (71). Cette participation aux souffrances de Jésus est d'autant plus intense qu'est plus profond l'amour qui unit la Madone à Jésus. Saint Laurent, à cette occasion, fait sienne la pensée d'Ubertin de Casale qui écrit que la douleur naît de l'amour, et que par conséquent, l'amour est la mesure de la douleur (72). « Mariae spiritus erat spiritualis sacerdos, sicut crux altare, et Christus sacrificium; licet spiritus ipse Christi esset principalis sacerdos, sed spiritus Mariae una erat cum spiritu Christi; imo unus cum eo spiritus erat, una veluti anima in duobus corporibus. Quare spiritus Mariae una cum spiritu Christi sacerdotali munere juxta aram crucis fungebatur, Christique sacrificium offerebat pro salute mundi aeterno Deo » (73). Saint Laurent s'abstient d'affirmer quelque fonction de Marie dans la hiérarchie de l'Eglise. Son seul but est uniquement de montrer que la Vierge très sainte a pris part au sacrifice du Christ. Il l'appelle « spiritualis sacerdos » pour exprimer combien profonde fut l'union spirituelle entre Jésus et Marie durant le sacrifice. Cela lui ouvre la voie vers la déduction que, sous la croix, la mère du Chef de l'Eglise devient, d'une façon parfaite, mère de son corps.

Sous la croix, au moyen du sacrifice sanglant du Christ duquel naquit l'Eglise, Marie entre dans une relation spéciale avec l'Eglise. Le saint Docteur explique que cela est arrivé particulièrement de deux manières. Pendant qu'elle offre avec le Christ le sacrifice de la

(70) « Assumptionem Deiparae Virginis hodie celebramus, quae cum legitime certaverit, coronam gloriae accepit; et sicut socia passionum fuit, sic fit et consolationis, et sicut compassa est, ita etiam conregnet », *Mariale*, 588.

(71) « An non pro nobis in vitae discrimen Maria venit, cum iuxta crucem Christi stetit, eum, uti vero Abrahae spiritu plena ac superplena, Deo spiritu vere sacrificans, et pro mundi salute vera caritate offerens », *Mariale*, 183.

(72) *Mariale*, 62, 72, 502; cfr. aussi *Sanctorale*, 445. Pour la doctrine d'Ubertin de Casale voir *Arbor vitae crucifixae Jesu*, lib. IV, c. 37, Venetiis, per Andream de Bonettis de Pappia, 1485, fol. 190 b. La doctrine même d'Ubertin de Casale, saint Laurent pouvait l'avoir aussi par saint Bernardin de Sienne qui rapporte à la lettre les paroles d'Ubertin. Voir S. BERNARDINI SENENSIS, O.F.M., *Quadragesimale de Evangelio aeterno*, *Sermo* LVI; *Opera Omnia*, t. V, Ad Claras Aquas 1956, p. 71 et 82.

(73) *Mariale*, 183.

croix, Marie par le moyen de Jean, que Jésus lui confie comme fils, devient la mère de tout les chrétiens. « Mater Christi, Maria. Et sicut Eva mater dicta est cunctorum viventium; ita Maria mater omnium Christianorum, qui membra sunt Christi; unde Ecclesia dicta est corpus Christi... Et a Christo facta fuit in Joanne mater cujuscumque christiani » (74). L'intention du Docteur est surtout de montrer que Marie, en participant au sacrifice de Jésus, devient la mère de chaque chrétien. « Erga omnes namque fideles Christi, materna affecta est caritate, omnes et singulos prosequitur maternis visceribus; quoniam in Joanne quisque fidelium ei commendatus fuit a Christo in cruce dum ait ad eam : Mulier, ecce filius tuus » (75). Et tout de suite après il ajoute : « Hanc enim ob causam singulariter ei Christus locutus est dicens : Mulier, ecce filius tuus » (76). Avec ces paroles le Christ a fait naître dans le cœur de la Vierge Marie l'amour maternel pour saint Jean afin qu'elle l'aime, et avec lui, tous les autres chrétiens, comme si elle était leur vraie mère (77). Saint Laurent insiste sur ce fait que Jésus a confié le disciple de prédilection à sa Mère, et avec lui, a établi entre eux deux, un rapport qui auparavant n'existait pas, au moins sous cette forme. A cause de cela, il écrit : « A Christo in cruce mater nostra facta est, dum dictum illi fuit : Ecce filius tuus, et Joanni : Ecce mater tua » (78).

Par suite, supposée la distinction entre la rédemption objective et subjective, c'est-à-dire entre l'acquisition et la distribution de la grâce, saint Laurent unit la Madone à l'œuvre de la rédemption objective. « Gratia item plena erga Deum, erga seipsam et erga mundum universum... Sicut autem primi parentes tres illas gratias filiis communicassent; ita Christus et Maria suis meritis tria haec nobis obtinuerunt, et jugiter conferunt remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam » (79). Par une disposition divine, Marie, sous la croix de son Fils, prend part à l'œuvre de la rédemp-

(74) *Mariale*, 175.

(75) *Mariale*, 14. « In fratrem singularem Christus accepit Joannem, cum in cruce pendens dixit Matri : Mulier, ecce filius tuus, et Joanni : Ecce mater tua... », *Sanctorale*, 628. Voir aussi *ibid.*, p. 434.

(76) *Mariale*, 15.

(77) *Mariale*, 247. « Quisquis autem fidelium Mariae a Christo in Joanne commendatus est datusque filius; ipse enim qui Mariae dixit : *Mulier, ecce filius tuus*, ille est qui *dixit et facta sunt... mandavit et creata sunt* [Ps 32, 9]. Materna viscera eo dicto in Virgine erga Joannem creavit, ut ita eum diligeret, ac si vere ex suo utero genuisset. Sicut enim reges solo dicto ex equitibus comites faciunt, marchiones ducesque sola, inquam, appellatione; sic et Christus, Rex regum et Dominus dominantium. Maria ergo maternis visceribus affecta erga fideles, dilectos selectosque Christi discipulos, qui puro corde in eum credunt et diligunt, eorum oblivisci minime potest; ipsa enim vera Mater est cunctorum spiritu per fidem Christi viventium ». Cfr. *Sanctorale*, 628.

(78) *Mariale*, 387. Voir aussi, *ibid.*, p. 588.

(79) *Mariale*, 188.

tion comme corédemptrice du genre humain. Au même moment, et à la même place, par une disposition divine, Elle accepte sa fonction de sanctificatrice de l'Eglise, et ainsi devient la mère des chrétiens, et la mère de l'Eglise, « cruciabatur parturiens » (80).

Le rapport entre Marie et l'Eglise ainsi constitué, saint Laurent le clarifie encore par l'intuition suivante : Marie est épouse de Dieu. Avec Elle, il a contracté un double mariage : un réel et naturel, par lequel elle a engendré Jésus-Christ, roi de l'univers et vrai rédempteur du genre humain. L'autre mariage que Dieu a contracté avec Marie est spirituel. Ce dernier reçoit sa forme concrète dans l'union entre le Christ et l'Eglise. Le Saint, toutefois, en ce cas réduit l'Eglise à la seule Vierge Marie. Durant la passion du Christ, quand l'Eglise est née « ex latera Christi », Marie seule conservait la vie dans l'Eglise « Mariae per singularem excellentiam competit quidquid laude dignum in Ecclesia reperitur, cum in triduo mortis Christi in ipsa sola fides Ecclesiae conservata est » (81). Donc, du mariage spirituel entre Dieu et Marie-Eglise, la Très Sainte Vierge eut saint Jean, et par lui, devint parfaitement la mère de tous les chrétiens.

Sous cet aspect, Marie entre dans l'Eglise non seulement comme sa mère à laquelle elle a été confiée parce qu'elle est mère du chef de l'Eglise. En outre, elle est explicitement présentée comme la première actuation certaine de la vie de l'Eglise, bien mieux, comme la partie la plus parfaite et la plus endurante.

Marie chrétienne. — Marie, donc entre en rapport avec l'Eglise sous deux aspects : l'un supérieur comme mère du Christ, l'autre inférieur en tant qu'elle représente le genre humain. Mais en tout cas, elle est appelée en toute vérité mère de l'Eglise.

Si, ensuite, on est tenté de diverses manières de définir plus exactement la situation de Marie dans l'Eglise, par-dessus tout, il a été demandé si, partant logiquement des précédentes déductions, Marie peut être appelée « christiania ». En quel sens appartient-elle à l'Eglise ?

Saint Laurent accepte la pensée d'Ubertin de Casale suivi ensuite par saint Bernardin de Sienne, et appelle Marie « le cou de l'Eglise » (82). « Mystici corporis sanctae Ecclesiae, cujus caput est

(80) *Mariale*, 63.

(81) *Mariale*, 457. « Deus ex Virgine Beatissima duos filios suscepit : Christum et Ioannem, quoniam cum Maria duplex matrimonium contraxit : alterum reale ac naturale, ex quo Christum suscepit, principem universalem et verum salvatorem mundi, alterum spirituale, quale est inter Christum et Ecclesiam, et ex hoc suscepit Joannem, nam tempore passionis in sola Virgine servata fuit integra et illibata totius Ecclesiae tum fides tum caritas », *Sanctorale*, 456.

(82) Voir Ubertin de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, lib. I, cap. 8 (« Jesus emissus celitus ») : « Dicit enim Hieronymus in sermone assumptionis

Christus; nam omnes unum corpus sumus in Christo, Maria collum est quod supra omnia alia membra constitutum capiti immediate conjungitur; sic Maria Christo super omnes sanctos...; per Mariam ascendunt orationes Ecclesiae ad Deum et descendunt gratiae a Deo in Ecclesiam » (83). Avec cette image, saint Laurent accepte aussi la pensée de saint Bernard qui appelle Marie *canal* (« aquaeductus ») au moyen duquel la bonté divine arrive jusqu'à nous (84). Marie pourrait être appelée également le chef secondaire de l'Eglise. Comme la synagogue a été guidée par Moïse, Aaron et Marie la prophétesse, ainsi, d'une manière semblable, au sommet de l'Eglise, se tient le Christ et par conséquent, avec lui également sa mère Marie (85). En ces tentatives pour définir la place de Marie dans l'Eglise, saint Laurent insiste surtout sur l'union de Marie avec l'Eglise. A Marie convient une place éminente *dans* l'Eglise. « Maria *in militanti Ecclesia* super omnes fideles animas plenitudine gratiae fuit sublimata; sic ergo et in triumphanti » (86). Le Saint d'autre part, écrit souvent que l'Eglise militante et la triomphante diffèrent comme règne de grâce et règne de gloire. D'où Marie également, à cause de

Domine, quod totius gratie plenitudo que est in Christo, in Maria venit, quamquam aliter. Aliter inquam ut mihi videtur, quia in Christo sicut in homine personaliter deificato, et in Maria sicut in templo ipsi Verbo singulariter dedicato. In Christo ut in capite influente. In Maria ut in collo quasi toti corpori Ecclesie transfundente... ». — Pour saint Bernardin de Sienne voir *Quadragesimale de christiana religione;* Opera Omnia II, Ad Claras Aquas 1950, p. 157. Marie est appelée « collum Ecclesiae » pour la première fois au XII[e] siècle. Cfr. H. BARRE, C.S.Sp., *Marie et l'Eglise du Vénérable Bède à saint Albert le Grand*, dans *Etudes Mariales* 9 (1951) 97-98. — G. ROSCHINI, O.S.M., *Mariologia*, II-2, Romae 1948, p. 359-367.

(83) *Mariale*, 578.

(84) « Est Deus fons aquarum viventium, Christus autem Unigenitus Dei Fluvius rivusque est ex perenni fonte perpetuo manans; Maria autem fontis huius et rivi divinus est aquaeductus, ut Bernardus ait... In sacra theologia manifestus est duplex divinae bonitatis effluxus : ad intra, ut loquuntur theologi, et ad extra. Communicat Deus infinitos bonitatis suae thesauros universamque naturam suam aeterna emanatione ad intra Filio et Spiritui Sancto; nam Filius procedit a Patre, ut radius a sole; Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio emanat, sicut calor a luce solari et radio; haec est piscina superior. Bonorum autem fluxus per creationem piscina est inferior... », *Mariale*, 154-155. Cfr. *ibid.*, p. 194-195. Pour saint Bernard, voir *Sermo De Aquaeductu*, n. 4; PL 83, 1013. La doctrine de « l'émanation » ad intra et ad extra saint Laurent la tient de saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, c. VI, n. 2; ed. min. p. 339-340. Voir aussi de saint Bonaventure *Collationes in Hexaemeron*, coll. XI, n. 9 et 11; V, 381-382. La dépendance de saint Laurent par rapport à saint Bernard a été étudiée par JEROME DE PARIS, *La doctrine mariale de saint Laurent de Brindes*, p. 217.

(85) « Sicut enim synagogae Deus duces dedit Moysen, Aronem, Mariam profetissam; ita Ecclesiae dati sunt Christus summus dux summusque sacerdos et Maria », *Mariale*, 282.

(86) *Mariale*, 573.

la plénitude de la grâce, fait partie de l'Eglise, et y occupe la place qui correspond à la plénitude de sa sainteté.

C'est un fait que la relation entre Dieu et Marie n'est pas égale à la relation d'un simple fidèle. En Marie, Dieu n'a pas habité seulement par la foi, l'espérance et la charité comme il habite dans les fidèles qui constituent l'Eglise, mais en Marie, Dieu était présent « per corporalem inhabitationem » (87). Il est clair que sous cet aspect la Madone est au-dessus de l'Eglise et précède l'Eglise. Toutefois elle n'est pas hors de l'Eglise.

Si au contraire nous considérons Marie par rapport à l'Eglise et aux hommes, alors, Elle se présente comme la première femme de l'Eglise « prima mulier Ecclesiae Dei », parce que Marie, tout d'abord, et avant tous autres, a cru dans le Christ et a été d'abord destinée à être édifiée comme temple de Dieu et la demeure (habitaculum) du Saint-Esprit, qui est le cœur de l'Eglise (88). De là, Marie est justement appelée *première chrétienne.* Cette grandeur elle-même, qui l'élève au-dessus de l'Eglise, lui a été donnée pour l'unir à l'Eglise. Et autant sa dignité est plus sublime, autant également son influx sur l'Eglise est plus profond. C'est pourquoi Marie l'a exercée du dedans; Elle s'est élevée vers Dieu par l'Eglise.

Amicta sole! — L'analyse de la relation entre Marie et l'Eglise pourrait être poursuivie encore sous de nombreux autres aspects. Cependant, les éléments jusqu'à présent rassemblés suffisent à saint Laurent pour donner un jugement sur la grandeur de la Mère de Dieu.

Quand on considère la relation entre la Madone et l'Eglise, la supériorité de Marie est évidente. Prenons la vision de saint Jean. L'Apôtre préféré de la Madone écrit : « Signum magnum apparuit in coelo, mulier amicta sole et luna sub pedibus ejus... » (89). Il est vrai que la dame vêtue de soleil dans la vision de Jean peut se

(87) *Mariale,* 98 et 149.

(88) « Sicut de prima muliere in Sacris Litteris legimus quod manu Dei aedificata fuit in mulierem... ita sane de prima muliere Ecclesiae Dei, Maria, quae prima omnium in Christum credidit, Christumque adoravit, aedificataque fuit in templum Dei et habitaculum Spiritus Sancti, sicut arca Testamenti... », *Mariale,* 174. « Sicut Christus caput Ecclesiae est, ita Spiritus Sanctus cor est », *Dominicalia,* 444. « Ecclesia autem columna est et firmamentum veritatis [I Tim. 3, 15]. Loquitur Spiritus Sanctus per Ecclesiam et Ecclesia per Spiritum Sanctum, qui semper est in Ecclesia et per Ecclesiam docet divina fidei christianae mysteria... », *Dominicalia,* 439. Pour cela Marie est appelée « animatum Dei templum », *Quadragesimale* IV-2, 119.

(89) *Apoc.,* 12, 1.

référer aussi à l'Eglise (90), ou à l'âme sainte (91), cependant pour adhérer à la plus antique et à la plus commune tradition, saint Laurent en diverses circonstances répète que « mulier amicta sole » est Marie (92). Le soleil dont elle est vêtue est le Christ lui-même, et pour cela, justement, elle est appelée « temple vivant de Dieu ». Le ciel sur lequel elle est apparue est l'Eglise (93). « Apparuit autem Virgo Maria... in coelo Ecclesiae per fidem et gratiam divinitus ei infusam, angelorum more sanctificata, Deique templum constituta » (94). Saint Jean a voulu décrire la Bienheureuse Vierge en cette vision pour montrer à l'Eglise catholique combien grande est la majesté et la gloire de la Vierge en présence des anges et des élus de Dieu (95).

Ensuite, le saint Docteur compare le rapport entre le Christ et l'Eglise avec le rapport du soleil et de la lune. La lune sous les pieds de la Dame représente l'Eglise sous les pieds de Marie (96). « Hoc enim est quod luna Ecclesiae erit sub pedibus ejus, quoniam ipsa Domina et Regina est omnium sanctorum... » (97). La vision de l'apôtre dit donc clairement que Marie appartient à l'Eglise. D'ailleurs, le saint Docteur aperçoit dans la vision de saint Jean, surtout la grandeur de Marie qui devient manifeste particulièrement alors, quand elle est confrontée avec l'Eglise.

Pierre et Jean. — Pour expliquer la grandeur de la Mère de Dieu, le Saint se sert volontiers de l'Eglise. Celle-ci est comme le champ sur lequel resplendit la sainteté de Marie. Prenons par exemple les fonctions que Jésus a confiées aux apôtres Pierre et Jean. Par

(90) *Dominicalia*, 102; *Quadragesimale* IV-1, 26.

(91) *Quadragesimale* II-1, 490.

(92) *Mariale*, 27, 37, 423, 425, 441, 570; *Quadragesimale* IV-2, 13.

(93) *Mariale*, 33, 34; *Quadragesimale* II-1, 13; *Quadragesimale* IV-2, 440.

(94) *Mariale*, 19. Cfr aussi *ibid.* p. 22. Une pensée semblable se trouve dans saint Bernardin de Sienne, *Quadragesimale de christiana religione*, Opera Omnia, t. II, Ad Claras Aquas 1950, p. 383-384.

(95) « Signum magnum apparuit in coelo. Coelesti autem hac apparitione ostendere voluit Dominus Joanni, qualem quantumque thesaurum ipsius fidei commendaverat in terra, in qua videntur repositi omnes thesauri divitiarum et gloriae empyrei coeli. Ostendere voluit per Joannem Catholicae universali Ecclesiae, omnibus Christi fidelibus, qualis et quanta sit magnitudo et gloria Virginis Beatissimae in paradiso coram Angelis et Electis Dei », *Mariale*, 8.

(96) « Per lunam intelligitur hierarchia ecclesiastica, Ecclesia enim veluti luna est soli iustitiae Christo comparata », *Quadragesimale* II-1, 440.

(97) *Mariale*, 575. Comme le soleil représente Dieu, ainsi la lune représente tout ce qui est au-dessous de Dieu. « Sicut luna soli subiecta est, ita mundus totus, universalis natura, sancta Dei Ecclesia, ipsa est supramundana paradisi civitas, subiecta Deo est... », *Mariale*, 42. « Cum igitur luna omne quod sub Deo est symbolice designet, quid luna sub pedibus repraesentat nisi omnem sub Deo creaturam Mariae pedibus esse subiectam », *ibid*, p. 42. « Nova luna novam fidem novae Christi Ecclesiae post veterem synagogam mystice designabat », *ibid.*, p. 45.

son caractère, saint Jean est plus adapté à la contemplation, tandis que saint Pierre a un tempérament dynamique : c'est, à en juger par son caractère, un homme d'apostolat. A cause de cela, le Christ appelle l'un à l'amour, l'autre à l'action. A Pierre il confie l'Eglise, à Jean au contraire, sa propre Mère (98).

On peut demander : lequel des deux a une tâche plus excellente ? de tout ce qui a été dit jusqu'alors il ne peut pas y avoir de doute sur le sentiment du saint Docteur. « Procul dubio Christus meliorem partem Joanni dedit quam Petro, sicut melior est dulcis quies amaro labore, vita quam mors, Deus quam mundus, Ecclesia in paradiso triumphans quam in hoc mundo militans; et si magnum quid est Ecclesia sponsa Dei, nil tamen minus est Maria Mater Dei: Petro dedit Christus pascendam gubernandamque sponsam suam, sed Joanni Matrem suam » (99). Et revenant de nouveau à l'apparition de la Dame vêtue de soleil et « luna sub pedibus ejus », il écrit : « Neque enim majorem honorem Petro contulit Christus commendans ei Ecclesiam sponsam suam, quam Joanni commendans ei matrem suam; nam Maria mulier est sole amicta, supra lunam, supra Ecclesiam constituta Regina sanctorum omnium et Domina angelorum » (100).

En lisant ces affirmations, le lecteur pourrait être enclin à conclure que la contemplation mystique de l'auteur atténue la précision théologique. En vérité, toutefois, le Docteur demeure toujours équilibré. Même dans ces affirmations, sa pensée est toujours celle qui précède, à savoir que la grandeur de la sainteté de Marie surpasse la sainteté de l'Eglise considérée seule et séparément de Marie.

Marie est l'ornement de l'Eglise. — Précisément à cause de la sainteté de Marie, saint Laurent exalte souvent l'importance de la Vierge pour l'Eglise. Quel est donc le but de sa sainteté dans l'Eglise ?

(98) « Joannes multo erat aptior ad contemplationem, Petrus vero ad actionem... Hinc Christus... Petrum destinavit ad laborem actionis, Joannem vero ad quietem contemplationis », *Sanctorale*, 443-444. Cfr. *Mariale*, 7; *Quadragesimale* IV-1, 174; *Sanctorale*, 434-435.

(99) *Sanctorale*, 444. Une comparaison très semblable à celle-ci entre Pierre et Jean se trouve aussi dans Ubertin de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, lib. IV, c. 31 (« Jesu orbi prelatus »), où il écrit : « Bonus Jesus apostolorum principem Petrum de suo amore questionem ter repetendo examinans pascendorum agnorum et ovium curam commicit : et futura sui passionis in crucis supplicio consumationem predixit. Ioanne sic dimisso finire dies in quiete contemplationis extatice : ubi mutuis privilegiis se in vicem respiciunt mutuo duo dilecti Petrus et Ioannes : de quorum precellentia disputare non curo : cum ipsi pacifice sint concordes : et unus in alio dulciter se possidere sentiat quod sibi deesse cognoscit: immo eadem charitate gustavit unusquisque Iesu Christi efficacia dona in altero: qua a Christo recepta dona diligit in seipso... »

(100) *Sanctorale*, 628.

Marie est épouse de Dieu, « Mater Dei », les autres fidèles sont seulement serviteurs de Dieu (101). Maintenant, puisque Marie est liée à Dieu par les liens les plus extraordinaires, ainsi Elle est semblable à Dieu plus qu'aucune autre créature (102). « Deus, qui, sicut auctor naturae est ita fons gratiae, in conditione sacri ac spiritualis mundi, in hieracosmo Ecclesiae, omnes quidem sanctos gratia Spiritus sui replevit, sed singulariter Christum et Mariam; Christum ut solem, qui proprio lumine fulgidissime splendet, et Mariam instar lunae, quae magno quidem lumine decorata est, sed tamen a sole sibi communicato... » (103). Dans l'Eglise se trouvent différents degrés de pureté spirituelle et de sainteté, en fait, elle s'appelle « plenitudo Christi effective » (104). La sainteté est la note distinctive de la vraie Eglise du Christ. Egalement aussi, la Madone a rejoint la plénitude de la grâce et de la sainteté. Génériquement, nous pouvons distinguer dans la Madone trois degrés de plénitude et de grâce : dans sa Conception, elle a reçu la plénitude de la suffisance pour être digne épouse de Dieu et mère du Christ; dans l'Incarnation, cette suffisance Lui fut augmentée par la plénitude de l'abondance; et au jour de la Pentecôte elle reçut la plénitude de l'excellence par laquelle elle a été élevée au-dessus de tous les saints (105).

Donc, il n'y a pas de doute qu'entre Marie et l'Eglise s'interpose un lien de ressemblance dans leur sainteté. Ce lien devient encore

(101) *Mariale*, 143. « Sed Virgo Beatissima dicitur singulariter gratia plena, omnibus Dei donis referta, veluti coelestis quaedam verissimaque Pandora, Deo similis, qui est omne bonum. Omnes illi viri Deo tam simile non fuerunt nisi servi Dei, Angeli ipsi omnes nonnisi ministri Dei sunt; haec autem sponsa Dei, socia Dei, vera mater Dei, tanto melior Angelis effecta, quanto differentius prae illis nomen hereditavit ».

(102) *Mariale*, 250.

(103) *Mariale*, 192. « ...In Ecclesia sua, quae veluti alter sed augustissimus mundus est, idem ipse Deus sanctos omnes collaudat, magnoque honore dignos praedicat ob virtutem. Praecipue tamen in sacris Litteris Virgo Beatissima divinitus est multis encomiis et eulogiis illustrata, quoniam ipsa instar primogeniae illius lucis tota lux splendidissima est, unde inter sanctos fulget in coelo sicut sol inter stellas... », *Mariale*, 163. Cfr. *ibid.*, p. 211.

(104) *Dominicalia*, 24. Saint Laurent en fait, insiste beaucoup sur la sainteté de l'Eglise. Cfr. *Quadragesimale* III, 458 et *Dominicalia*, 281.

(105) « Statuunt theologi in Virgine triplicem gratiae plenitudinem : in sua quidem conceptione plenitudinem, ut aiunt, sufficientiae, ut digna esset sponsa Dei et Mater Christi, dignum divinitatis habitaculum; in incarnatione autem Verbi, cum in eam Spiritus Sanctus supervenit, plenitudinem abundantiae et superfluentiae, nam veluti effudit vel supereffudit tanquam vas plenissimum et exundans Virgo spiritum suum in Elisabeth et Joannem; cum enim audisset salutationem Mariae Elisabeth repleta fuit Spiritu Sancto; tandem in die Pentecostes plenitudinem accepit divinae excellentiae super omnes Sanctos », *Mariale*, 203. Cfr. anche *ibid.*, p. 151, 223. « Sic Beatissima Virgo in sua conceptione plena fuit omnibus donis Spiritus Sancti, inter quae praecipua sunt consilium et fortitudo, quae rara admodum sunt in mulieribus »,*Quadragesimale* II-1, 209.

plus évident si on demande où Marie a rejoint la plénitude de la grâce ? La réponse du Saint est prompte et sans hésitation. « Maria tota gratia plena supremum gratiae et caritatis gradum tenuit in Ecclesia militanti; ergo supremum gradum gloriae in triumphanti (106). Pour rendre plus claire son idée, le saint Docteur répète à plusieurs reprises, que Marie est au-dessus de toute l'Eglise, comme l'Eglise romaine est au-dessus de toutes les églises (107). Conformément à ces prémisses, il continue : tout l'univers, toutes les créatures nous pouvons les considérer comme une échelle, en haut de celle-ci se trouve Marie (108).

Marie placée en haut de l'Eglise est toute céleste comme le « secundus homo » le Christ (109), par conséquent, elle est la créature la plus semblable au Christ « sicut luna plena soli, sicut prima mulier viro » (110). Etant donné que Marie ainsi participe parfaitement à

(106) *Mariale*, 571. Voir aussi *Mariale*, 531. « Dantur virtutum gradus in sanctis; est alius alio sanctior, alius alio perfectior, alius alio Deo carior Christoque similior. Quis agitur gradus fuit virtutum sanctitatis, perfectionis Mariae ? Summus utique atque supremus... », *Mariale*, 35. « Sicut coelum sideribus ornavit Deus, ita Ecclesiam Christo, Maria et sanctis Apostolis, Martyribus, Confessionibus; nam Christus sol est iustitiae, Maria luna sanctitatis, Sancti stellae firmamenti, multo altiores sanctae Ecclesiae in coelo cum Deo regnantes, quam sidera naturali huic mundo... », *ibid.*, p. 383. Voir aussi *Quadragesimale* III, 219.

(107) « Qualis igitur erat Jerusalem inter civitates regni illius [Israel], talis Virgo inter omnes sanctas laudatasque mulieres, sicut Romana Ecclesia inter omnes ecclesias, mater et regina omnium ecclesiarum; sicut Papa inter omnes Episcopos et pastores principesque Ecclesiae sanctae Dei », *Mariale*, 227. Cfr. *ibid.*, p. 22, 230, 319, 573. Voir *Mariale*, 582, où le saint Docteur écrit que Marie se réfère aux autres Saints comme l'Eucharistie aux sacrements.

(108) Tout l'univers est comme l'échelle de Jacob : « Incipit enim ab infima, quam dicunt, materia prima, quae « prope nihil » est, ut Augustinus ait in suis *Confessionibus*, et desinit supremo gradu supra coelum in nobilissima omnium creatura, in deificata Christi humanitate... », *Mariale*, 211. « Supremus autem gradus huius scalae, cui Deus innixus visus fuit, non est gloria et beatitudo, sed hypostatica unio Verbi ad carnem, Dei ad hominem in Christo *in quo habitat omnis plenitudo Divinitatis* corporaliter [Col. 2, 9]; ac propterea ipsum dedit caput super omnem principatum et potestatem, et omnia subiecta sunt pedibus eius sive visibilia, sive invisibilia. Supremo autem huic gradui proximum Maria tenet, quae ad Christi dexteram collocata est, Christo in primo gradu coniuncta, sicut vera genitrix et naturalis mater unico filio, arctissimo vinculo Deo coniuncta, sicut dilectissima sponsa sponso dilectissimo.

Imo, ut dicam quod sentio, Maria mihi videtur supremus gradus huius scalae, suprema creatura. Nam Deus innixus scalae nonnisi Christus est; non enim vidit Iacob Deum in pura essentia et natura, sed in humana forma; Deus autem in humana forma nonnisi Christus est, verus et perfectus Deus et homo. Supremus igitur gradus huius scalae, cui Deus innitebatur, cui coniunctus erat, non potest nisi Maria esse, in qua Deus humanatus est... », *Mariale*, 211-212. Voir la même pensée dans le *Mariale*, 583; cfr. aussi *ibid.*, p. 42-43.

(109) *Mariale*, 18.

(110) *Mariale*, 317.

la sainteté de Dieu et du Christ (111), le Saint conclut que Dieu a orné Marie de toute la beauté du ciel (112). « Maria quam novum, quam rarum, quam insolitum opus omnipotentiae Dei » (113). Avec saint Epiphane (114) il affirme que Marie est la « mare spirituale », et avec saint Jean Damascène appelle Marie « abyssus gratiae » (115). « Sicut enim Deus totius majoris mundi nibilitatem collegisse visus est et posuisse in homine ; ita totius Ecclesiae et militantis in terra et triumphantis in coelo nobilitatem collegit in Virgine » (116). « In Maria continetur omne genus gratiarum et donorum coelestium, quae in Ecclesia reperiuntur » (117). D'où nécessairement il conclut : « Maria divinum quoddam compendium est totius Ecclesiae » (118). Mais il exprime encore plus exactement sa pensée quand il s'exclame : « Ut quid sentiam dicam, major visus est mihi Deus in Virgine, quam in mundo, in Ecclesia, in paradiso » (119). La Très Sainte Vierge se trouvant donc élevée au degré suprême dans l'Eglise, Elle renferme en Elle toute l'Eglise. Saint Laurent l'appelle parfois : petite Eglise, petit paradis (120).

Le culte suprême envers Dieu. — Ayant donc présente cette grandeur spirituelle de Marie, saint Laurent poursuit en outre, et affirme qu'à cause de sa dignité, l'Eglise, justement en Marie, rend le culte le plus parfait à Dieu. En Marie, l'Eglise atteint le plus haut degré de sa vénération envers Dieu. Et ainsi sous cet aspect, Marie entre dans l'Eglise non seulement comme sa partie la plus choisie, mais encore à titre de membre le plus important pour la fin même et pour la vie intérieure de l'Eglise (121).

(111) *Mariale*, 34.
(112) *Mariale*, 15.
(113) *Mariale*, 13.
(114) *Homil. De laudibus Deiparae, c.* princip., PG 43, 490 (spuria).
(115) *Mariale*, 231. Pour saint Jean Damascène voir *Homil.* 2 *in Dormit. B.M.V.*, n. 17; PG 96, 878.
(116) *Mariale*, 365.
(117) *Mariale*, 338. « Quidquid virtutis, sanctitatis, bonitatis reperit Deus in Ecclesia et in paradiso, in hominibus et in Angelis accepit ad Virginem dignitate Unigeniti Filii exornandam, ut ipsa paradisus esset deliciarum Dei », *Mariale*, 350.
(118) *Mariale*, 336.
(119) *Ibid.* Voir aussi, *ibid.*, p. 445.
(120) *Mariale*, 340. « Sic Maria parva, ut ita dicam, Jerusalem est, quia parvus mundus, parva Ecclesia, parvus paradisus ». « Maria virtute maior est toto mundo, tota Ecclesia, toto paradiso... Sic ipsa mundus est minor et maior, minor et maior Ecclesia, minor et maior paradisus... », *ibi.*, p. 340. Sur la Madone — verus paradisus — voir le beau texte dans le *Mariale*, 151.
(121) Dans l'Eglise, on peut distinguer trois stades de sa préparation et de son progrès : « Status sanctae Ecclesiae sub lege naturae, sub lege Moysi, et sub Evangelio Christi ; sic enim Ecclesia semper profecit in melius in Dei cultu, in religione, in pietate, in sanctitate... », *Mariale*, 539. Voir aussi *Quadragesimale* II-1, 186. Dans le dernier et troisième état, l'exemplaire de la sainteté dans l'Eglise représente Marie, parce qu'en Elle l'Eglise rejoint le plus grand degré du culte, de la religion et de la sainteté.

Tandis qu'il explique, ensuite, la manière selon laquelle la Madone exerce sa fonction, saint Laurent se sert de la pensée suivante tirée de la philosophie néo-platonicienne : Dieu est feu, Dieu est lumière qui, de sa nature se répand, et ainsi communique sa perfection aux autres choses. En cela, il faut chercher la cause de toutes les créatures. « Hanc enim ob causam omnia creavit et mundo tandem Unigenitum suum dedit Sanctumque Spiritum Ecclesiae electorum et fidelium Christi sui : Maria autem fornax fuit divini hujus ignis fucina et thesaurus coelestis aeternaeque hujus lucis » (122). La bonté de Dieu entre dans l'Eglise à travers Marie. Il n'y a donc pas à s'émerveiller si la Madone, d'abord au degré le plus parfait a vécu la sainteté de l'Eglise, et également sa virginité et sa maternité. Dans la splendeur de sa perfection, Marie prend part au contact entre Dieu et l'Eglise. Marie approche l'Eglise de Dieu. En cela, non seulement Elle surpasse les autres fidèles, mais la situation de Marie dans l'Eglise est si singulière, qu'eux dépendent d'Elle en tant qu'ils vivent la sainteté propre de membres du Corps mystique du Christ, et en tant qu'ils rendent le culte à Dieu.

La place que Marie occupe dans l'Eglise explique pourquoi la vie de Marie est ainsi semblable à la vie de l'Eglise. Marie est mère — l'Eglise est mère ; Marie est Vierge — l'Eglise est vierge ; Marie est sainte — l'Eglise est sainte ; Marie a été créée à la gloire du Christ — l'Eglise est créée à la gloire du Christ ; Marie est temple de Dieu — l'Eglise est temple de Dieu. Leur vie et leur sort sont égaux. Le saint Docteur plus souvent rapporte la pensée de saint Jean Chrysostome, à savoir, que Dieu a, d'une manière identique, entrelacé la vie de Marie et celle de l'Eglise de douleurs, de joies et de tourments (123).

Cependant, Marie est près de l'Eglise surtout dans la douleur. Cette ressemblance doit être mise en évidence également par ce fait que la Madone est donnée par Dieu à l'Eglise pour lui montrer comment elle doit, dans la patience vivre son itinéraire d'Eglise militante. « Stabat Maria sub cruce admirans et stupens redemptionis humanae divinum mysterium, stabat ipsa quoque toti Ecclesiae futura exemplum et exemplar invictae patientiae in adversis

(122) *Mariale*, 213.

(123) *Sanctorale*, 472 ; *Lutheranismi Hypotyposis* II. 203 ; *Quadragesimale* IV-1, 130 ; *Quadreges.* IV-2, 151. Pour saint Jean Chrysostome voir *Ad populum Antiochenum*, hom. 4, De Patientia ; PG 49, 63, et voir en outre *In Matthaeum*, hom. 53 ; PG 58, 350. « Sic semper Ecclesia in mundo hoc passa est persecutionum procellas, sicut et ipse Christus et etiam eius Sanctissima Mater Maria Virgo... », *Quadragesimale* II-1, 206. « La barque au milieu de la mer... » (Mc 6, 47) signifie Marie et l'Eglise ; cfr. *Quadragesimale* II-1, 207, 211 et 213.

tolerandis » (124). Il s'en suit que Marie est le modèle et l'idéal de l'Eglise non seulement dans la sainteté, mais aussi dans l'expérience de la vie. On pourrait également appliquer à l'Eglise ce qu'il dit de la Très Sainte Vierge, c'est-à-dire : « Cruciatur parturiens ».

Marie, par conséquent, rejoint dans l'Eglise d'une façon parfaite, le sommet (« vertex ») de sa perfection. La Madone est vraiment ainsi l'anticipation, le summarium et la plus parfaite actuation de la vie de l'Eglise. Pour cela, l'Eglise vit dans un continuel effort pour rejoindre dans chaque fidèle ce que Marie « coelestis ac divinus thesaurus Ecclesiae » — a, seule, parfaitement vécu. De là, saint Laurent distingue explicitement trois aspects dans la relation entre l'Eglise et la Madone : a) Marie fait partie de l'Eglise; b) Marie représente le sommet de l'Eglise; c) Marie est l'exemplaire de l'Eglise.

Elevée avant l'Eglise. — Au terme de son itinéraire terrestre, Marie, par sa mort bienheureuse et douce, termine la « varia fortuna » de la vie (125). Et puisqu'Elle n'a jamais offensé Dieu par aucun péché et n'en a commis aucun, ni aucun mal pour lequel elle devrait être soumise au jugement de Dieu, pour cela, sans être jugée, à travers la résurrection par la mort du corps, elle est parvenue à la gloire éternelle. Ainsi Marie, avant l'Eglise, rejoint sa fin ultime. Et tandis que l'Eglise vit encore dans l'espérance de la victoire, Marie — exemplaire de la victoire — vit dans l'amour.

Donc, par son assomption, Marie, à nouveau, précède l'Eglise, d'ailleurs, toutes deux ont la même fin. A cause de cette préséance, l'assomption de Marie, comme d'ailleurs sa vie, devient l'exemplaire et l'image de l'assomption de l'Eglise.

Dans la splendeur de l'Eglise triomphante, la Madone vit bienheureuse dans sa récompense particulière. « Respondet enim magnitudo premii magnitudini meriti, magnitudini virtutis, magnitudini gratiae » (126). « Maria tota gratia plena supremum gratiae et caritatis gradum tenuit in Ecclesia militanti; ergo et supremum gradum gloriae in triumphanti... » (127).

Les vertus de Marie sont connues. Elle a rejoint le suprême degré de gloire avant tous, à cause de sa charité, ensuite par la grandeur de sa bonté, de sa patience, de son martyre et de son humili-

(124) *Mariale*, 68.
(125) Le saint Docteur suppose que la Madone soit réellement morte; cfr. *Mariale*, 454, 574-575, 590-591.
(126) *Mariale*, 577. Cfr. aussi, *ibid.*, p. 23 et 127.
(127) *Mariale*, 571.
(128) *Mariale*, 585-588.
(129) *Mariale*, 13. « Quantum excedit lilium, sive rosa, spinosas frondes roseti, tantum Virgo excedit alias omnes electas animas », *Mariale*, 579.

té (128). « Nam per templum virtutis ingressa est templum honoris et gloriae... » (129). Dans la gloire, Marie est très voisine de Dieu, comme Elle lui a été voisine sur la terre. « Sedet Christus in throno Dei ad dexteram Patris, Maria autem ad Christi dexteram collocata est... Thronus igitur Mariae in coelo uno gradu distat a throno Dei tanquam Genitrix et vera mater Dei » (130).

Telle est la gloire de Marie. En possession de sa récompense, elle devient, à un degré parfait, reine de tous les saints. Et l'Eglise que saint Jean a regardée sous les pieds de Marie, vénère la Vierge dans la splendeur de la gloire comme l'image de sa fin.

Elevée par l'Eglise. — Marie ayant rejoint dans l'Eglise le suprême degré de la sainteté, saint Laurent a soin de noter que non seulement l'Eglise honore Marie, mais que Marie en la manière du tout particulier honore l'Eglise, et cela surtout maintenant dans la gloire. A présent seulement, on voit clairement comment Marie est par l'Eglise. Dieu ne fait rien inutilement, dit le Saint. Maintenant, la Vierge est la plus remarquable des créatures de Dieu. Donc, Elle n'a pas été ornée inutilement de la plus grande sainteté, Dieu a tout ce dépôt en Marie pour la gloire et pour l'utilité de l'Eglise (131). « Quaecumque Deus magna fecit, utique omnia ad magnam utilitatem nostram operatus est... item magnam fecit Virginem Deiparem ad utilitatem totius Ecclesiae » (132). Pour cette raison, saint Laurent assure que Marie honore l'Eglise par sa seule présence en elle. Marie seule est le plus grand bienfait pour l'Eglise (133). Marie dirige l'itinéraire de l'Eglise (134) parce qu'elle est la médiatrice de toutes les grâces « quae paradisum irrigat colestem et terrestrem, Ecclesiam

(130) *Mariale*, 573.

(131) *Mariale*, 594, 7, 389. « Sciendum autem ad nostram consolationem quod, cum Deus nihil faciat frustra, Virgo autem Beatissima divinum opus sit super omne aliud opus creatum mirabile, non sine causa Deus ipsam summa caritate summaque donavit... Sed sicut solem tali tantaque luce et calore donavit ad mundi utilitatem; ita ad humani generis salutem summa caritate et auctoritate ditavit. Ad ipsam igitur recurramus in nostris necessitatibus, quia divina auctoritate fulta, potest, et, divina caritate affecta, vult nobis prodesse, sciens quod nostri causa sic ditata est », *Mariale*, 595. « Deus Virginem Beatissimam tanto honore et gloria coronavit, ut esset in salutem totius Ecclesiae, totius mundi... », *ibid.*, p. 389. « Maria ascendens in coelum replevit totum paradisum gloria et Ecclesiam in terra gratia », *ibid.*, p. 578.

(132) *Mariale*, 292.

(133) *Mariale*, 401.

(134) « Haec [Maria] navigationis nostrae cursum dirigit in portum salutis aeternae, sicut stella magos duxit ad Christum, et sicut columna ignis per noctem Hebraeos in terram promissionis dirigebat... », *Mariale*, 184. Marie défend l'Eglise. *Mariale*, 427.

triumphantem in coelo et Ecclesiam militantem in terra » (135). Et puisque l'Eglise par le moyen de Marie dirige ses prières vers Dieu, et Dieu par le moyen de Marie distribue ses grâces à l'Eglise (136), toutefois, seulement dans la dépendance de Marie, l'Eglise devient vraiment « mundus sanctitatis » (137). Au contraire, Marie est enlevée au ciel pour pouvoir plus parfaitement remplir sa fonction de sanctificatrice de l'Eglise. « Ita plane ad communem totius humani generis maxime vero fidelium utilitatem Virgo Deipara hodie exaltata est... » (138).

Marie fut donc élevée aux cieux afin de pouvoir faire par l'Eglise ce que, comme mère de l'Eglise, elle désire réellement effectuer. Saint Laurent en effet écrit : « Profecto pro salute populi christiani Maria exaltata in coelum est reginaque et imperatrix universi coronata, ut sicut vult, ita pro bona erga nos voluntate possit Dei populum ad omni adversitate liberare » (139). Marie est par l'Eglise; cela entre dans sa fonction de médiatrice. Comme elle a été donnée au Christ, ainsi maintenant est-elle donnée à l'Eglise. Marie qui dans le Christ a engendré le chef de l'Eglise, encore aujourd'hui engendre son corps.

« *Tessera militum Christi* ». — Tel est donc le rapport entre Marie et l'Eglise. En supposant maintenant cette orientation de Marie vers l'Eglise, la plénitude de la grâce et sa mission dans l'Eglise, spontanément naît la demande : l'Eglise est-elle consciente de cette fonction de Marie dans sa vie ? Comment l'Eglise vit-elle et sent-elle cette présence de Marie dans sa vie ?

Marie est le modèle de l'Eglise, l'Eglise en miniature. A cause de cela, la vie du Christ n'est pas possible sans une inclination spéciale de l'Eglise vers la Madone. L'Eglise vit liée à son image. Ainsi est-il clair que la vie dans l'Eglise reçoit sa spécification et la forme de la vraie Eglise du Christ de sa dépendance par rapport à Marie. Guidé par cette persuasion, saint Laurent avec un but apologétique évident écrit : « Nam audeo dicere quod ex pia devotione et cultu in Virginem vel maxime electi a reprobis internoscuntur, filii Dei a filiis diaboli, Ecclesia Christi a synagoga satanae » (140). Et avec une allusion évidente au protestantime il ajoute : « Hinc vel maxime hodie veri catholici ab haereticis hac veluti tessera dignoscun-

(135) *Mariale*, 391.
(136) *Mariale*, 578.
(137) *Dominicalia*, 281.
(138) *Mariale*, 595.
(139) *Mariale*, 587. Voir aussi, *ibid.*, p. 397.
(140) *Mariale*, 171.

tur » (141). La piété envers la Très Sainte Vierge est « tessera militum Christi », « insigne verorum fidelium » (142).

D'ailleurs l'histoire de la présence de Marie dans l'Eglise exprime la même chose. Dans les lointains débuts de l'Eglise, les fidèles, guidés par l'Esprit-Saint (« ex afflatu et instinctu Spiritus Sancti ») ont vénéré la Madone, l'ont invoquée comme leur protectrice et comme leur médiatrice entre Dieu et les hommes (143). « Et quidem omnes Christifideles pii et egregii Dei cultores a prima aetate Ecclesiae Mariam Dei Matrem semper mirifice coluerunt, imitando tanquam exemplar divinum omnium virtutum... tandem suppliciter eam invocando tanquam matrem misericordiae singularemque humani generis adjutricem, patronam Ecclesiae et mediatricem inter Christum et homines » (144). L'Eglise a cherché par de multiples manières à se montrer reconnaissante envers Marie et toujours, elle a reconnu qu'après Dieu, c'est de Marie qu'elle a reçu les plus grands bienfaits (145). L'importance de ce bénéfice de la présence de Marie dans l'Eglise est tellement décisive pour l'Eglise que, — enseigne le saint Docteur, — là où Marie n'est pas présente, l'Eglise n'existe même pas, et que là où cesse la piété envers Marie, là aussi la vie de l'Eglise s'éteint. Comme les Israëlites plaçaient toute leur espérance dans l'arche du Seigneur, autant l'Eglise sent que son salut est lié à la Vierge Marie (146). D'ailleurs, cette vérité, la Vierge elle-même l'a

(141) *Mariale*, 171.

(142) « Cum igitur praecipua et singularis in Virginem Christi Matrem devotio insigne sit verorum fidelium, tessera militum Christi, nec nos, quaeso, in hac piissima Deoque gratissima devotione frigidi aut tepentes simus... », *Mariale*, 172.

(143) « Templis, altaribus, sacris imaginibus; festis diebus ac maxime solemnibus concionibus in laudem ipsius sacrisque precibus eam pro viribus cohonestavit semper in Christi Ecclesia veneranda Deoque cara antiquitas », *Mariale*, 171.

(144) *Mariale*, 251.

(145) « Quanta autem fuerit semper in Ecclesia Dei toto christiano orbe pietas studiumque in cultu et veneratione Mariae, argumento sunt templa magnificentissime ac sumptuosissime extructa, altaria summis sumptibus ornata; sunt sacrae imagines summa veneratione cultae, sunt dies festi ad illius honorem dedicati, ac tandem sedulum ac perpetuum studium eam invocandi ac salutandi in sacris precationibus ac divinis officiis. Sic modis omnibus sategit ac gestivit Ecclesia Christi gratam, piam et obsequentem se praebere Deiparae Virgini, a qua post Deum omne salutis nostrae beneficium agnoscit », *Mariale*, 253. Cfr. aussi *ibid*, p. 401.

(146) « Sicut olim veri Israelitae omnem fere spem salutis suae in arca Testamenti Domini, quae veluti thronus et thesaurus Divinitatis erat, piis animis reposuerunt... ita nunc veri Israelitae, fideles Christi, sanctae matris Ecclesiae legitimi filii, agunt cum Deipara Virgine, viva Divinitatis arca. In ipsa, post Christum, omnem spem salutis suae reposuerunt.. », *Mariale*, 243. Voir aussi, *ibid.*, p. 147. « Recurrit sancta Ecclesia in necessitatibus suis, quandiu versatur in hac lacrimarum valle, ad Virginem Beatissimam, Matrem misericordiae, tanquam ad suam apud Deum patronam et advocatam », *ibid.*, p. 397.

prophétisée quand elle a dit : « Beatam me dicent omnes generationes... » (147). Ici, Marie par le culte qui lui est donné dans l'Eglise, reconnaît et prédit que l'Eglise durera pendant toutes les générations, parce qu'à travers tous les siècles elle chantera la louange de la Vierge. Ce chant sera une reconnaissance explicite de sa dépendance par rapport à Elle (148). C'est pourquoi, saint Laurent insiste volontiers sur ce fait que par disposition divine, l'existence de l'Eglise est liée à la présence de Marie en elle.

L'opinion des adversaires. — Dans cette ardente méditation sur les relations entre Marie et l'Eglise, saint Laurent, apôtre et défenseur de l'Eglise, s'aperçoit facilement que les adversaires de l'Eglise sont aussi ceux de Marie. Les hérétiques, Calvin, Luther... considèrent la Madone et l'Eglise également comme une œuvre humaine qui empêche les hommes de se mettre en contact immédiat avec Dieu (149). Contre ces théories, le saint Docteur démontre que la Madone est « Opus Dei » (150) ; Elle est « civitas » fondée et édifiée par Dieu et non par les hommes (151) ; Dieu même l'a sanctifiée et Il l'a voulue dans le sein de l'Eglise comme son image idéale. Aussi, quiconque honore Marie, honore Dieu (152).

La même chose vaut pour l'Eglise. L'Eglise elle aussi n'est pas absolument une œuvre humaine, parce qu'elle est le corps du Christ; l'Eglise n'est pas régie par un gouvernement démocratique, mais les élections sont faites par le Christ même (153), tandis qu'elle vit assistée par l'Esprit-Saint. Et la sanctification de l'Eglise, qui l'accom-

(147) *Lc* I, 48.

(148) Quand Marie dit : Toutes les générations m'appelleront bienheureuse — « agnoscit et vaticinatur hic Virgo Christi Ecclesiam fore per omnia saecula usque ad finem, quo mundus extremum diem claudet perpetuum. Hinc non ait : Beatam me dicent omnes homines aut omnes nationes et gentes; nam, cum non omnes in Christum credant nec divinae Incarnationis mysterium agnoscant, nec omnes Deiparam Virginem beatam praedicant; sed omnes generationes, idest, omnia saecula; nam saeculis omnibus futuri sunt veri Christi fideles veraque Ecclesia universum per orbem longe lateque diffusa », *Mariale*, 284. Cfr. aussi, *ibid.*, p. 281.

(149) Cfr. *Mariale*, 138, 250-251, 562 (contre Calvin). « Nec tamen iniuriam aliquam Christo irrogat Ecclesia, dum Matrem Reginam coeli appellat, qui parem Christo minime facit... Nam etiam omnes electi in coelo reges dicuntur... Quae igitur Christi est iniuria, si Mater eius, sanctorum omnium sanctissima et Electorum electissima, Regina coeli nuncupatur ? Si Deus Christum humiliatum exaltavit, cur non Christus exaltatus Matrem humillimam exaltavit ? Omnis enim qui se humiliat, exaltabitur [Lc 14, 11]. Socia fuit passionum Christi, ergo et consolationis et conglorificationis, ergo et regni », *Mariale*, 253-254. Voir aussi, *ibid.*, p. 147, 234-235, 562.

(150) *Quadragesimale* IV-2, 15.

(151) *Mariale*, 339.

(152) *Mariale*, 325.

(153) *Quadragesimale* IV-2, 233-235. Voir aussi *Quadragesimale* I, 299, où il décrit les notes de la véritable Eglise.

plit ? Ce ne sont certainement pas les hommes. La sanctificatrice de l'Eglise, c'est Marie! Cette charge lui a été confiée par Dieu Lui-même. Aussi Dieu veut-il absolument que Marie soit honorée par l'Eglise (154). La triste révolte des hérétiques, au contraire, démontre clairement que l'édifice même de l'Eglise croule nécessairement quand il n'est plus posé par la Très Sainte Vierge.

⁂

Nous n'avons fait qu'exposer les lignes générales de la pensée de saint Laurent sur la relation entre Marie et l'Eglise. Nous savons bien que tout concept pourrait être ultérieurement développé tant dans la lumière de sa mariologie générale que dans sa dépendance par rapport aux autres idées particulières ci-dessus exposées. En outre, il ne faut pas oublier que le temps, lui aussi, limite les hommes. Il ne faut donc pas s'étonner si saint Laurent n'a pas explicitement traité toutes les questions discutées aujourd'hui, par exemple quelle nature a la causalité de Marie par rapport à l'Eglise ? D'ailleurs, il n'a pas développé un traité systématique de notre problème.

Mais, nonobstant nos affirmations, il est bien clair que la place qu'il donne au problème est très grande, et en cela, conforme à la grandeur de son génie. Dans sa mariologie, ainsi profondément et également soigneusement élaborée, la question de l'acheminement de Marie vers l'Eglise sort de la base même de la mariologie. Il y a de là une exigence du système, si la relation entre Marie et l'Eglise se sent toute dominée par le fait de la maternité divine de Marie. Au contraire, pour comprendre exactement la position du saint Docteur, il faut mettre en évidence que tout ce qu'il dit sur la relation entre Marie et l'Eglise, il le fait uniquement pour montrer la dignité de la Mère de Dieu.

Avec sa maternité, Marie entre dans l'Eglise comme à travers son baptême particulier. Mais ceci est seulement un aspect du problème. Parallèlement avec le concept de la maternité divine, la mariologie laurentienne se règle sur celui de Marie-épouse de Dieu. Par sa fonction de mère, Marie est du Christ, agit par le Christ; en tant qu'Epouse, Elle est « fabri uxor », Elle représente le genre humain.

Ces deux privilèges introduisent ensemble la Madone dans l'Eglise, toutefois, sous divers aspects. Tandis que, à titre de représentante du genre humain Marie fait partie de l'Eglise, comme Mère de Jésus, Chef de l'Eglise, Elle est exaltée au-dessus de celle-ci. Mère de Jésus, Elle devient aussi mère de l'Eglise. Les analyses

(154) *Mariale*, 41.

que saint Laurent donne de cet aspect sont vraiment exhaustives, bien plus, elles sont, elles, définies avec plus de précision.

Les constatations ainsi rejointes, constituent des prémisses suffisantes pour pouvoir passer à l'autre côté du problème, savoir : en quoi Marie et l'Eglise se rapprochent-elles ?

Les images et les métaphores dont on se sert pour les comparer entre elles ne surpassent pas toutes la ressemblance seulement externe. D'ailleurs, tel est aussi le style de la tradition. Mais en plus de ceci, on sent l'effort du Saint pour déterminer en quoi consiste la vive et réelle union entre Marie et l'Eglise. Il ne se lasse pas de répéter que Marie vit sa vie sublime dans l'Eglise, qu'Elle a été donnée à l'Eglise et vit consciemment pour elle. Puisqu'elle vit par la Mère de Dieu, avec toute la plénitude de sa dignité, il s'ensuit donc que la mère de l'Eglise est aussi son exemplaire.

Nous n'avons pas apporté tous les textes dans lesquels le Saint, avec une magnificence de style surprenante, explique le soin avec lequel la Madone manifeste son amour pour l'Eglise. Marie est consciente d'être notre mère et notre protectrice, et son amour embrasse ensemble le Chef et les membres de l'Eglise. Marie sait qu'à travers sa maternité, l'Eglise aussi devient mère. Le saint Docteur s'intéresse surtout à cette mission de Marie dans l'Eglise-mère. Nonobstant cela, nous trouvons dans ses écrits une recherche vraiment *certaine* dans laquelle se trouve définie la différence entre la maternité spirituelle de Marie et celle de l'Eglise.

L'Eglise, de son côté, sent la présence de la Vierge. Il est vrai que l'Eglise-mère a l'autorité, a les sacrements, tout cela indépendamment de Marie. Toutefois, l'Eglise n'ignore pas que sa sanctification — il suffit de dire la vie réelle de l'Eglise — ne s'épanouit pas sans la présence de Marie. Donc, l'Eglise devient mère spirituelle des fidèles au moyen de la maternité spirituelle de Marie. Mais la médiation de Marie qui apparaît ici en toute son importance, a été notée par saint Laurent avec une grande insistance. En fait, il perd difficilement l'occasion de mettre en relief que l'Eglise engendre ses fils à la perfection, parce que la Médiatrice par la vie de la grâce, les forme selon sa physionomie propre.

P. ADRIEN DE KRIZOVLJAN,
o.f.m. cap.

SAINT LAURENT DE BRINDES A ARRAS EN 1602

—

La ville d'Arras n'appartient à la France que depuis 1640. Mais depuis 1591 les Capucins de Belgique (ou des Pays-Bas, comme on disait alors), y avaient un couvent, fondé par l'abbé Sarrazin, de Saint-Vaast. Le 10 octobre 1602 saint Laurent de Brindes y présida le chapitre provincial. Mais pour comprendre les circonstances de cette mémorable visite, il faut remonter quatre années plus haut.

En 1598, les Capucins des Pays-Bas eurent la visite du général Jérôme de Sorbo (1). Au chapitre qu'il présida à Bruxelles, ce canoniste prétendit, assez arbitrairement, que la jeune Province n'avait pas de candidat sérieux pour le provincialat et il ajouta la menace qu'il ne confirmerait jamais un élu incapable. Aux capitulaires il proposa la candidature de trois illustres inconnus, tous italiens, dont son compagnon Illuminé de Palerme. Il laissa clairement entendre qu'il désirait l'élection de ce dernier, quoiqu'il fît mine de ne pas vouloir s'en séparer. Eu égard à certaine tendance pseudo-mystique, qu'il entendait étouffer, il avait fait préparer d'avance la prison conventuelle, pour bien montrer qu'il n'entendait pas plaisanter. On se conforma donc à son désir et le P. Illuminé fut élu.

Mais le nouveau Provincial ne donna pas satisfaction et en 1600 il ne fut pas réélu, mais remplacé par le flamand Alexandre d'Audenarde. Froissé dans son amour-propre, le P. Illuminé regagna sa patrie et alla raconter à Rome qu'il était victime de machinations et d'intrigues, ce qui semble une accusation entièrement fausse. Nous ne voyons aucune preuve de manœuvres ou d'ambition dans la manière d'agir des religieux accusés par le Provincial évincé. Sa propre manière d'agir était plutôt suspecte. Sa candidature avait été posée de façon peu ordinaire; puis il montra peu de hâte à convoquer le chapitre provincial et s'empressa d'accepter la renonciation spontanée du principal candidat, P. Antoine de Gand, qu'il allait accuser néanmoins de manœuvres ambitieuses. Ce procédé, qui mécontenta

(1) Pour plus de détails et l'indication des sources, voir notre étude *Jérôme de Sorbo, Illuminé de Palerme et saint Laurent de Brindes en Belgique* (1598-1602), dans *Collectanea Franciscana*, t. IV, 1934, pp. 179 ss. et notre grand ouvrage *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*, t. I (Anvers, 1945), pp. 154-71.

vivement les capitulaires, avait tout l'air d'un moyen facile d'écarter un concurrent dangereux.

Le définiteur Jean de Landen et le P. Antoine de Gand furent invités en 1600 à se retirer dans la Province de Paris; cette invitation était signée par le P. Procureur Anselme de Monopoli, soi-disant au nom du Cardinal Protecteur. Mais les deux religieux firent remarquer que ce même Cardinal leur avait défendu en 1586 de quitter jamais Anvers et les environs, sans sa permission spéciale ou celle du chapitre général. Rome n'insista pas (2). On n'osa pas appliquer la même mesure au P. Alexandre, qui était Provincial; mais sans tarder, il fallait célébrer un nouveau chapitre, sans doute parce que les élections précédentes étaient fort suspectes; on s'exécuta, mais le P. Alexandre fut réélu. Quant aux P.P. Jean et Antoine, saint Laurent prit à leur égard un nouveau décret de bannissement en 1602, quoiqu'ils fussent définiteurs *in actu*.

Voilà donc dans quelles circonstances concrètes saint Laurent vint faire la visite aux Pays-Bas, et comme quoi il avait été prévenu sans doute contre les religieux par le P. Illuminé, devenu entre temps définiteur général.

Au chapitre qu'il présida à Arras le 10 octobre 1602, saint Laurent permit d'élire quatre définiteurs, mais pas de provincial, et à la tête des religieux il mit comme commissaire le P. Honoré de Paris. En défendant l'élection d'un provincial, il n'invoquait nulle part des facultés spéciales, ce qui évidemment ne prouve pas qu'il n'en avait pas. Sinon le chapitre de 1618, où assistait également le Saint, déclara que le général n'a pas de sa propre autorité le droit de ne pas laisser élire de provincial (3).

Quand le provincial sortant, Alexandre d'Audenarde, fit la coulpe, d'après l'usage de l'Ordre, le P. Général lui imposa, comme pénitence, l'exil en France et l'incapacité, pendant dix ans, d'exercer une prélature quelconque (4).

Cette lourde punition publique laisse supposer des manquements ou délits d'une gravité exceptionnelle. Et cependant nous ne connaissons pas de motifs d'en agir de la sorte. Sur l'administration du P. Alexandre il y avait, à ce qu'il semble, fort peu à redire et plus tard, en 1609, 1610 et 1611 on l'élira encore comme provincial. Il

(2) C'est par erreur qu'on affirme (*Coll. Franc.*, t. XXIX, 1959, p. 186) que les religieux en ont appelé à l'intervention du Cardinal Protecteur. Ils se sont contentés d'invoquer un ordre de celui-ci, datant de 14 ans auparavant. Ils crurent donc que le nouvel ordre n'avait pas été donné par le dit Cardinal.

(3) *Anal. Ord. Min. Cap.*, t. V, 1889, p. 307, § 32.

(4) A la p. 183, la *Coll. Franc.*, t. XXIX, 1959 appelle à deux fois Paris la province d'origine des religieux bannis. Cette expression est au moins ambiguë. Les Pères étaient originaires de Belgique, mais vêtus dans la province de Paris, avant la venue des Capucins dans leur propre pays.

semble donc que le Saint a admis trop facilement les accusations fantaisistes et intéressées du P. Illuminé.

Nous savons bien que dans ce chapitre on formula plusieurs griefs contre le provincial sortant; mais le texte ajoute qu'au principal accusateur lui-même furent reprochés des manquements graves, de telle sorte qu'il dut être incarcéré. Venant alors à résipiscence, il rétracta ses accusations et députa trois ou quatre confrères pour demander pardon à sa victime. Il était clair ainsi que les pires accusations contre le P. Alexandre étaient fausses. Il nous est d'autant plus pénible de savoir que saint Laurent ne modifia pas pour cela les graves punitions prononcées auparavant.

Nous ne connaissons pas la nature des accusations formulées. Mais cet épisode embarrasse évidemment les biographes du Saint. Un des plus récents, le P. ARTURO M. DE CARMIGNANO DI BRENTA (5) tâche de prouver qu'il y avait bien des fautes, méritant un châtiment exemplaire. Il suppose qu'il s'agissait entre autres, de doctrines erronées à propos de la mystique. Il est vrai que ces erreurs avaient cours dans la province, mais on aurait tort d'en rendre responsable le P. Alexandre, puisqu'elles existaient longtemps avant son élection; et lui-même n'y fut jamais favorable. Il est frappant d'ailleurs que les ordonnances promulguées au chapitre d'Arras ne parlent pas de cette tendance, alors qu'à Lyon le S. Général proscrit bien les ouvrages, dont les mystiques abusaient (6).

Le P. Arturo M. suppose encore qu'on fait ici allusion à un incident arrivé à Malines. Lors de la construction du couvent, on avait dû démolir quelques maisonnettes de pauvres gens, ce que saint Laurent trouvait scandaleux (7). Auprès de la population, nous n'avons trouvé aucune trace de scandale à ce propos; et nous supposons que le S. Général exagérait légèrement...

Il nous semble impossible que les réclamations au sujet du provincial sortant se soient rapportées à la fausse mystique ou à l'incident de Malines, puisque c'étaient là des faits publics, qu'il était impossible de nier ou de rétracter, comme cela est arrivé ici pour les accusations formulées d'abord, comme on le note expressément.

Quelques admirateurs de saint Laurent supposent à priori qu'on ne peut admettre chez lui pareille erreur et même pareille injustice à l'égard du P. Alexandre; et le P. Arturo M. en arrive à suspecter

(5) Dans la revue *Coll. Franc.*, t. XXIX, 1959 et aussi à part : *S. Lorenzo da Brindisi* (Roma, 1959). Nous citons de préférence la revue. Mais nous tenons à remercier l'auteur, qui nous a offert spontanément un exemplaire de sa synthèse italienne.

(6) *Coll. Franc.*, t. XXIX, 1959, p. 190.

(7) *Ibid.*, p. 184.

la valeur et l'objectivité de nos sources. A l'entendre, ce sont des documents d'origine « spiritualiste » (8). Aussi il appelle le doux P. Alexandre un provincial « spiritualisant » (9) et même un religieux batailleur (10), alors que ceux qui ont vécu avec lui (11) l'appellent « vir simplex et rectus,... in conversione humilis ». C'est une grave erreur de supposer chez lui des tendances pseudo-mystiques. Même le provincial-historien Philippe de Cambrai est appelé un « spiritualiste » (10), ce qui est une énormité ! Un homme « spirituel » n'est pas pour cela un adepte de fausse mystique. Et quand le P. Philippe de Cambrai écrit en 1612 (13) que presque toute sa province était « spiritualisée », le contexte et les détails cités montrent assez qu'en cela il n'y avait rien de répréhensible, bien au contraire.

Le P. Arturo M. ose écrire (14) que tous les témoins cités par nous, sont des « spiritualistes », excepté le P. Bonaventure de Luxembourg. Mais faisons remarquer que nous ne citons ici qu'incidemment cet auteur, qui écrivit près d'un siècle et demi plus tard ; nous le citons peu, parce que la section de ses manuscrits qui s'occupait de cette période, est malheureusement perdue (15).

De fait, avec le discernement voulu, nous avons mis à profit tous les textes disponibles, « spirituels » et autres. Mais quoi que le P. Arturo M. dise de nos sources, il reste le fait brutal, que personne ne peut nier, que le P. Alexandre fut banni et privé de toute prélature pour une période de dix ans. C'était cependant un des religieux les plus austères et les plus exemplaires de la province...

Au chapitre général de 1605 certaines provinces semblent s'être plaintes des procédés de saint Laurent ; et le P. Apollinaire de Valence (16) écrit que le chapitre prit parti contre lui. C'est ce qui semble expliquer en partie l'envoi de commissaires, pour faire une enquête sur place (17). Autrement on ne voit pas ce que le commissaire général Michel-Ange de Rimini venait faire dans la province des Pays-Bas !

(8) *Ibid.*, p. 186, n. 93.

(9) *Ibid.*, p. 185.

(10) *Ibid.*, p. 186.

(11) Archives des Cap. de Belg., I, 7920, p. 42.

(12) *Coll. Franc.*, t. XXIX, 1959, pp. 87-88.

(13) *De Kapucijnen*, t. I, p. 311.

(14) *Coll. Franc.*, t. XXIX, 1959, pp. 87-88.

(15) *De Kapucijnen*, t. II, p. 16.

(16) *Toulouse chrétienne. Histoire des Capucins*, t. II (Toulouse, 1897), p. 229 ; cfr. *Coll. Franc.*, t. IV, 1934, p. 193, n. 2.

(17) *De Kapucijnen*, t. I, p. 177 ; *Coll. Franc.*, t. XXIX, 1959, p. 235, n. 352.

Celui-ci devait également visiter la province de Lyon, la Lorraine (18), Paris et la Suisse. Ainsi il n'arriva en Belgique que fin avril ou début mai 1606 (19). Jean de Landen, un des religieux bannis, rentra vers octobre de la même année (20) ; il mourut en odeur de sainteté et à Anvers on conserve toujours son manteau, comme une précieuse relique. Mais Alexandre d'Audenarde était déjà à Bruxelles le 24 août 1605 (21), avant la venue du commissaire, et certaines sources prétendent que saint Laurent lui-même aurait révoqué son décret contre ce dernier (22). C'était sans doute la reconnaissance de son innocence.

L'ancien chroniqueur Hilaire de Cambrai nous propose une autre explication de la manière d'agir de saint Laurent. Quand nous préparions le premier volume de notre grande histoire des Capucins belges, la guerre ne nous permettait pas de consulter son ms. *Fundatio prov. Flandro-Belgicae*, conservé à Rome (23). Plus tard, quand nous en avons pu voir le texte, son hypothèse semblait bien séduisante et en 1954 nous avons cru pouvoir l'admettre (24). Cet auteur interprète le geste de saint Laurent en ce sens, que les mesures prises ne seraient pas disciplinaires et ne supposeraient pas de fautes chez le P. Alexandre, mais on l'aurait éloigné uniquement parce qu'il prônait une austérité au-dessus des forces de la moyenne des religieux.

De ce temps en effet la province des Pays-Bas était peut-être la plus austère de tout l'Ordre (25) ; et c'est pour cela que ses religieux furent chargés de la fondation de la province du Rhin. Il aurait été plus naturel d'y destiner plutôt des Pères de langue allemande; mais on attacha plus d'importance à l'austérité des fondateurs qu'à tout le reste.

Aux Pays-Bas les couvents étaient bâtis de façon plus humble et plus pauvre que ne le permettaient les Constitutions. En outre, Rome avait accordé la permission de se servir de vitres, à cause du

(18) Le nom de Lorraine est remplacé par celui de Corse dans les *Anal. Ord. Min. Cap.*, t. V, 1889, p. 224. Sans vouloir trancher la question, nous suivons plutôt les données des Archives des Cap. de Belgique, III, 5006, A, p. 22, qui parlent de la Lorraine.

(19) *De Kapucijnen*, t. I, p. 178.

(20) Archives des Cap. de Belg., III, 6057, p. 12 et 9013, p. 66. — Le P. Antoine de Gand, banni également, était décédé en 1603.

(21) *Ibid.*, I, 8747, p. 93.

(22) *Coll. Franc.*, t. IV, 1934, p. 193.

(23) Aux archives généralices des Capucins, MS. GA., AB, 103; cfr. *Coll. Franc.*, t. XXIX, 1959, p. 187, n. 96.

(24) *De Kapucijnen*, t. VIII, p. 714, et notre étude *Les Capucins en Belgique et au Nord de la France* (Anvers, 1957), p. 32.

(25) *De Kapucijnen*, t. I, p. 277; t. VIII, pp. 713-14.

climat rigoureux; mais on ne voulait pas le permettre et on n'utilisait que du papier, quoique de ce temps en Belgique, même les étables avaient des fenêtres à carreaux.

Le service de table était en bois, mais saint Laurent le remplaça par des ustensiles en terre cuite. Depuis 1606 les religieux dans les villes où ils avaient un couvent ne pouvaient plus boire ou manger, sous peine de péché mortel, et telle était la ferveur qu'en 1604 on dut défendre le port de cilices, sans permission spéciale (26).

Dans ces circonstances concrètes, l'explication du P. Hilaire de Cambrai semblait bien acceptable. Mais après réflexion, cette hypothèse ne tient pas. D'abord aucun contemporain n'a compris de cette façon le geste de saint Laurent. Puis, le P. Hilaire écrit seulement en 1671, donc 69 ans après les faits; c'est un témoignage bien tardif! Le P. Hilaire était d'ailleurs un religieux relâché, qui a été puni à plusieurs reprises, et enfin banni de la province (27); cela rend son témoignage fort suspect et il peut avoir eu intérêt à prétendre que saint Laurent était opposé à l'austérité des Pays-Bas. Enfin, il y a ce fait, que saint Laurent appliqua le même système arbitraire de déposition de supérieurs et de privation de droits capitulaires en France (28) et en Espagne (29), où l'on ne signale cependant pas d'austérité excessive dans la manière de vivre des religieux. Là aussi le biographe moderne a du mal à écarter les témoignages gênants, comme celui du P. Bernardin de Flandre (30). Il est vrai que ce religieux, n'ayant pas eu à se louer de la visite de saint Laurent, il faudra être prudent avec ses affirmations, sans pour cela les négliger systématiquement. En ceci nous avouons d'ailleurs notre incompétence. Il est souvent malaisé de juger objectivement à distance; mais pour ce qui s'est passé en Belgique et au Nord de la France, nous croyons pouvoir parler avec plus d'assurance, puisque pendant 45 ans nous y avons rempli la fonction d'archiviste. Nous ignorons si pour la France méridionale et pour l'Espagne on peut contrôler comment les contemporains ont réagi devant les mesures prises, comme nous le pouvons pour l'ancienne province des Pays-Bas.

Comme conclusion, on se demande si saint Laurent n'était pas convaincu que, comme chef suprême de l'Ordre, il avait le droit d'humilier et d'éprouver ses religieux, même ceux qui n'avaient rien à se reprocher.

(26) Archives des Capucins de Belgique, III, 1006, p. 74, § 15.

(27) *De Kapucijnen*, t. IV, p. 192, § 1793; t. IX, p. 231.

(28) P. APOLLINAIRE DE VALENCE, *op. cit.*, t. II, pp. 213, 228-29; t. III, p. 160, n. 2; *Coll. Franc.*, t. XXIX, 1959, pp. 191-93.

(29) P. CELESTINO DE ANORBE, *La antigua prov. cap. de Navarra y Cantabria*, t. I (Pamplona [1951]), n. 35; *Coll. Franc.*, *loc. cit.*, p. 199.

(30) *Coll. Franc.*, *loc. cit.*, pp. 192-94, 235-36, n. 352.

Nous aurions peut-être mieux fait de ne pas réagir ici contre les attaques dont nos théories connues ont été l'objet et d'attendre la publication de la grande biographie de saint Laurent, qu'on dit sur le point de paraître. Mais vu notre âge et notre état physique, nous n'avons pas la certitude de voir encore cette publication; et comme nous formulons ici, plus clairement que par le passé, le point de vue auquel nous croyons devoir nous placer, notre aimable contradicteur pourra peut-être répondre à nos griefs. Nous ne cherchons que la vérité!

P. HILDEBRAND,
o.f.m. cap.

INNOCENT XI
ET LE JANSÉNISME EN SAVOIE*

—

La dépêche du Nonce à Mgr d'Arenthon était de nature confidentielle; normalement, elle aurait dû rester telle. Au contraire, le Prélat n'eut rien de plus pressé que de la communiquer à ses chanoines. Cela ne suffisant pas, le jour même où il envoie son apologie au Nonce, il mande à Mme Royale « que les Capucins viennent le charger calomnieusement de dix-huit articles auprès de Mgr le Nonce sur lesquels ma cathédrale et mon clergé prétendent avoir réparation d'honneur. J'avoue que je n'aurois jamais cru qu'il y eût tant de chaleur et tant d'irritation parmi les gens qui font profession d'estre morts à la nature et au monde » (Arch. di Stato. Lettere dei Vescovi. Geneva. 5 janvier 1679).

Notons au passage que Mgr d'Arenthon qui accuse si facilement de calomnie les Capucins n'a aucune preuve de ce qu'il avance. Moins de quinze jours plus tard, il aura trouvé, avec certitude, les vrais responsables, mais il ne « fera pas réparation d'honneur ».

Ce même jour encore, deux précautions valant plus qu'une, il met au courant de cette nouvelle affaire, son ami et protecteur, le marquis de Saint-Thomas, premier secrétaire d'Etat, à Turin.

« Je suis surpris que dans le temps que l'on travaille pour régler nos différends, ils (les Capucins) aient chargé tout le clergé de Genève de 18 articles calomnieux et des plus offensants du monde auprès de Monseigneur le Nonce qui m'a fait l'honneur de m'en écrire d'une manière très obligeante. Et auquel j'en ai fait une petite apologie. Notre cathédrale luy voulait députer et le prier de nous faire connoitre nos calomniateurs pour en poursuivre une juste réparation. Je l'en ay détourné. Mais si l'on ne tâche pas de contenir les Réguliers et quelques émissaires qu'ils ont à Chambéry je commence d'en craindre tout à fait les suites... » (Ibid.).

Comme il faut battre le fer pendant qu'il est chaud, Mgr d'Arenthon revient à la charge le 21 janvier auprès du marquis de Saint-

* Cf. *Etudes Franciscaines*, t. IX (1959), p. 16; t. X (1960), p. 142.

Thomas : « Monsieur le Nonce, lui écrit-il, me répond très obligeamment sur les éclaircissements que je lui ay donnez de ma doctrine contre les 18 articles calomnieux dont on a chargé mon clergé auprès de luy, mais comme il me dit par sa lettre qu'il a envoyé ces 18 articles avec ma réponse au Pape, je supplie très humblement V. E. d'avoir la bonté de vouloir procurer que ce paquet luy soit encore fidèlement remis pour la justification de ma pauvre église et de ses ministres.

« Pour répondre confidemment à la demande que V. E. me fait si obligeamment, je suis persuadé que les P.P. Capucins soufflent le feu contre moy et contre mon clergé (80). Mais comme ils ne sont pas assez éclairés pour avoir maquillé les 18 articles qui ont été donnés à Mgr le Nonce, *il est très seur que ces mêmes articles sont les ouvrages de la cabale et de l'Inquisition usurpée de Chambéry* (81). Et je présume bien que les deux Jésuites qui en sont agens déclarés dans Turin y ont beaucoup de part. Il sera fort aisé à V. E. si Elle juge à propos d'en tirer quelques éclaircissements de Monseigneur le Nonce auprès duquel je vous demande la continuation de votre protection.

« Elle m'est d'autant plus nécessaire que le Roy de France s'étant déclaré pour Mgr de Grenoble auprès du Pape et de Mme Royale toute la baterie (sic) que la cabale de Chambéry avait aposté contre ce Prélat va fondre sur moy qui ne désespère pourtant pas de trouver auprès de notre grande Souveraine autant de protection que Mgr de Grenoble en a trouvé auprès du Roy, surtout si V. E. luy en daigne donner le mouvement. C'est la grâce que je luy demande avec le même respect que je veux estre toute ma vie, Monsieur, de V. E., etc. » (Arch. di Stato, loc. cit.).

***

Le 25 janvier 1679, le cardinal secrétaire d'Etat accusait réception de la lettre apologétique de Mgr d'Arenthon au Nonce ainsi que des imprimés qu'il y avait joints. Innocent XI donna ordre de transmettre le tout au Saint-Office. (Nunz. Savoia. Vol. 234, f° 140).

Le suprême tribunal ayant étudié le plaidoyer de Mgr d'Arenthon et l'ayant confronté avec les dénonciations précédemment reçues, une dépêche du cardinal suggéra au Nonce les termes de la réponse

(80) Les Archives de notre Province aussi bien que les Archives publiques ne contiennent que des appréciations élogieuses sur la personne de Mgr de Genève et sur son clergé de la part des Capucins.

(81) Ce ne sont donc plus les Capucins. ...Durant ce conflit, l'évêque accable les Puissants de ses lettres et de ses appels à leur protection. Dans ses ardents plaidoyers, plus d'une fois il lui arrive d'affirmer le faux, sans contrôle, avec une assurance déconcertante.

officielle à lui envoyer. Rien de plus anodin; rien de moins compromettant.

« En réponse à la lettre apologétique que Mgr l'évêque de Genève vous a écrite, vous pourrez lui faire savoir qu'elle a été rapportée au Saint-Père et que S. S. a daigné agréer le filial respect dont il témoigne envers le Saint-Siège. S. S. a prescrit d'en faire examiner le contenu par qui de droit et vous serez informé en temps opportun des sentiments de S. S. » (15 février 1679, ibid., f° 142).

Ainsi de l'ardent plaidoyer de Mgr d'Arenthon, Innocent XI ne retint sur le moment que « l'expression de son filial respect envers le Saint-Siège ».

Ce témoignage de la bienveillance du Souverain Pontife apporta à l'évêque une grande consolation. Bien vite il en annonça l'heureuse nouvelle à Mme Royale aux bonnes grâces de laquelle il tenait énormément. Il craignait (non sans motif) qu'elle ne se fût refroidie à son égard. Et voici le billet de félicitations que S. A. R. daigna adresser à « son très révérend, très cher et dévot orateur » :

Turin, 25 février 1679.

« Nous ne pouvons mieux répondre au contenu de votre lettre du 19e de ce mois qu'en vous assurant que Nous sommes toujours dans une disposition favorable à votre égard et que Nous serons bien aise de vous en faire sentir les effets... Nous sommes bien aise cependant de voir que la Cour de Rome soit satisfaite de votre conduite et des éclaircissements que vous lui avez donnés, puisque Nous regardons avec satisfaction vos avantages auxquels Nous y contribuerons aussi fort volontiers, priant Dieu qu'il vous ait en sa sainte garde ». (Arch. du Grand Séminaire d'Annecy).

Ces quelques lignes de la Souveraine venaient à point dissiper une grave inquiétude du Prélat. Il s'imaginait en effet qu'Elle le croyait coupable d'avoir porté sa cause à Rome sans la prévenir. Et voici les explications du parfait courtisan :

Madame,

« Il y a environ trois semaines que je pris la liberté de faire sçavoir à V. A. R. que Monseigneur le Nonce de Turin avoit exigé de moy un éclaircissement de la doctrine du clergé de Genève sur 18 articles dont on l'a calomnieusement chargé, sans doute par les artifices de la cabale des mêmes Réguliers de Chambéry qui persécutent si hautement Monseigneur de Grenoble.

« Mais comme Monseigneur le Nonce m'a demandé depuis par ordre de la Congrégation du Saint-Office (82) les raisons que j'ai

(82) Cf. *Etudes Franciscaines*, janvier 1959, p. 184.

eues de faire mon ordonnance du 12 d'aoust dernier contre quelques fâcheux livres des jansénistes et des calvinistes et contre quelques fâcheux écrits anonymes. Après deux commandements j'ay été forcé de luy en rendre conte (sic) et de luy envoyer l'acte avec les livres défendus.

« Il me semble que j'étois en droit après tant de mauvais traitements d'écrire au Pape et à ses Ministres et aux Congrégations des Cardinaux pour justifier ma doctrine et ma conduite. Et quelques cardinaux et quelques archevêques desquels j'ay l'honneur d'estre connu, désapprouvent mon silence depuis le commencement de ces troubles.

« Mais comme je suis par la grâce de Dieu innocent et très éloigné des excès que la calomnie nous impute à mon clergé et à moy et que j'ay sujet d'espérer de la justice et de la générosité de V.A.R. qu'Elle me fera ressentir les effets de la protection dont elle m'a promis de m'honorer en cette rencontre, je me tiens en paix et avec respect dans l'attente de cette grâce qui m'est d'autant plus nécessaire que la protection ouverte que le Roy de France donne avec tant d'éclat à Monseigneur de Grenoble fait que nos ennemis communs tournent toute leur fureur contre moy. Et après m'avoir suscité le Sénat pour arrêter tous les biens qui se faisoient dans mon diocèse ils tentent tous les moyens imaginables pour me rendre suspect auprès du Saint-Siège. J'en porteray mes reconnaissances auprès des autels avec la même fidélité que j'ay l'honneur d'estre

Madame.
De V.A.R.
Très humble, très obéiss.t et très fidèle servit. et sujet,

J. evesque de Genève. (17 février 1679).

Nous ne fatiguerons pas le lecteur par la répétition fastidieuse des mêmes plaintes et des mêmes griefs. Il y faudrait un volume. Nous retiendrons cependant un passage d'une lettre au marquis de Saint-Thomas : « C'est une vérité incontestable que par un effet du profond respect que j'ay pour notre grande Souveraine je n'ay pas encore écrit un mot de toute cette grande persécution ni au Pape ni à ses ministres, ni aux Congrég. des Cardinaux. Et quoique tous les Prélats de notre voisinage blâment mon silence, j'attendray la dernière extrémité avant de porter mes plaintes au Saint-Siège. Et si je le fais à l'avenir, ce ne sera que dans le cas d'une nécessité indispensable et de droit naturel... » (17 février 1679. *Archivio di Stato. Lettere dei Vescovi. Geneva*).

Au bout de deux mois, la patience de Mgr d'Arenthon eut atteint la « *dernière extrémité* ». C'est alors qu'il « *porta ses plaintes* » au Saint-Siège dans une longue épître où il trace un tableau passionné

des persécutions dont ses adversaires l'accablent. En ce qui concerne les dix-huit articles, voici comme il s'exprime (83) :

« Haec denique in episcopos coeuntium factio Camberii concitata, fidei Inquisitorum authoritatem usurpat et ut super libris omnibus ubi de morum informatione exsolvuntur quaestiones non vellut justi rerum existimatores sed ut judices nati sententiam dicunt, possessionem arripiunt; diaecesum nostrarum disciplinam, authoritatem minuere conati sunt, in ipsam qua in seminariis nostris formantur clerici institutionem et in Missionis Presbyterorum doctrinam debachantur et mille facta ex calumnia evomunt et in vulgus spargunt; decem et octo de moribus informandis falsae et perversae doctrinae articulos commentitia fabula et iniqua ficti criminis accusatione Romae et apud Ill.mum qui Taurini Sanctitatis vestrae Nuntium nobis affecerunt... (Mémoires d'Arenthon, f° 231).

Quelle réponse Innocent XI fit-il à ces « plaintes » de Mgr d'Arenthon, nous ne savons. Un texte pontifical fut sans doute envoyé à l'évêque « persécuté ». Nous regrettons de n'avoir pu le trouver dans ses « Mémoires ».

*
* *

Quelles qu'aient été la violence et la confusion du conflit que nous avons raconté, une chose est certaine : c'est qu'en Savoie aussi bien qu'à Rome, l'alerte fut chaude.

Fort opposé à toute apparence de relâchement, Innocent XI ferma les yeux sur les exagérations du rigorisme jansénisant de l'évêque de Genève, rigorisme que celui-ci imposait sous le grand nom de saint Charles Borromée qui jouissait alors d'un prestige hors de pair.

Le calme revenu, notre prélat remerciait « le ciel de la grâce qu'il lui avait faite de porter assez doucement sa croix... J'ai été janséniste deux ans, note-t-il dans ses Mémoires, et j'ai cessé de l'être sans m'être aperçu d'aucun changement en moi ni pour l'un ni pour l'autre. Et j'aime bien que l'on sache que j'aime bien la bonne morale, l'ordre, la discipline, mais que j'ai toujours été ennemi des jansénistes et des cinq propositions condamnées qui m'ont toujours été en exécration ». (Cité, dans Rebord, op. cit., p. 56).

Retenons cette double déclaration, car Mgr d'Arenthon ne changera pas, et sachons-lui gré de la droiture de ses intentions, mais regrettons qu'il n'ait pas compris que « *la bonne morale, l'ordre et la discipline* » tels qu'il les entendait et les imposait, fruits amers du jansénisme, ne favorisaient ni la piété ni la religion.

(83) Mgr REBORD, (*op. cit.*, p. 415) donne la traduction française d'une partie de cette lettre.

Quant à Mgr Le Camus, c'est, nous l'avons dit, Innocent XI lui-même qui lui envoya les « Propositions pernicieuses ». Le futur cardinal déféra de bon cœur au désir du Pape. Le 9 février il lui expédiait les explications demandées ainsi qu'une lettre écrite en ce beau latin qu'il maniait avec tant d'art et d'élégance.

Cette lettre ne nous apprend aucun fait nouveau, mais elle nous révèle les sentiments de Mgr Le Camus sous le coup de l'épreuve qui lui venait de Rome : absolue soumission au Saint-Siège, noblesse d'âme qui pour se défendre ne cherche pas à accuser autrui mais qui, sûre de son bon droit, revendique fièrement ses responsabilités. Nous citons les passages essentiels :

« Deux camps se dressent contre moi; les uns m'accusent de peu de soumission au Siège apostolique; d'autres me reprochent d'introduire des nouveautés dans l'Eglise. Mais comme l'iniquité s'est menti à elle-même, ils me poursuivent aussi comme zélateur des anciennes traditions et trop rigide observateur des canons primitifs. Ainsi pour employer le langage de Tertullien, je serais tout à la fois tenant de l'antiquité et de la nouveauté. Enfin quelle révérence et quelle obéissance je témoigne au Saint-Siège Apostolique et au Souverain Pontife, et combien je suis opposé même au soupçon de nouveauté, cette lettre et les réponses que j'ai faites à chaque objection, permettront à V. S. d'en juger par Elle-même.

« Quant à mon zèle pour l'antiquité et l'exacte observance des canons, bien loin de m'en défendre comme d'une calomnie, je m'en félicite et je remercie mes adversaires de m'imputer à crime ce que V. S. m'imputera à louange. Ici, inutile de rechercher des témoins et de perdre mon temps à agencer des preuves. *Habent confitentem reum!*... C'est un crime tout à fait nouveau, très Saint-Père, et que V. S. pardonnera facilement, Vous dont le genre de vie nous est proposé comme un miroir limpide de la discipline canonique où nous n'avons qu'à prendre exemple. Je me ferai toujours gloire de suivre un si saint Pontifie, un si grand chef et de marcher dans la même voie, quoique non du même pas : oui, je me glorifie de lui obéir en toute chose et les cris des calomniateurs ne m'en écarteront jamais. Volontiers je m'écrierai avec les Pères de Chalcédoine : « Qu'importent les coutumes! Vivent les canons. » Et avec saint Cyprien : « Les évêques ne doivent point céder aux menaces... Peu importe d'où leur viennent les périls et les alarmes puisqu'ils vivent en butte à périls et alarmes, mais précisément ils s'en font gloire, car si Dieu permet qu'ils y soient livrés, c'est qu'il se dispose à les couronner ».

Après cette magnifique profession de foi, Innocent XI ne pouvait se méprendre sur les sentiments catholiques de Mgr Le Camus. Cependant les théologiens désignés pour l'examen de ses réponses aux dix-huit propositions dénoncées, Mgr Favoriti et M. Michel-Ange Ricci, trouvèrent à reprendre à quelques-unes de ces explica-

tions (la 3ᵉ, la 4ᵉ, la 7ᵉ, la 8ᵉ et la 10ᵉ) entachées d'équivoque, d'impropriété des termes, d'obscurité et même d'erreur ? (84).

Dans ces conditions, un bref d'approbation était contre-indiqué. Un bref portant restrictions et corrections eût produit mauvais effet. Innocent XI, qui admirait l'attitude de Le Camus en face de Louis XIV, suggéra lui-même le moyen de sortir de l'impasse : Par l'intermédiaire de l'abbé Servien, son secrétaire français, il fit tenir secrètement à l'évêque les corrections et précisions exigées. Rédigé à nouveau, le texte primitif fut présenté officiellement, cette fois, au Pape comme venant tout entier et directement de Mgr Le Camus, qui s'était comporté (en l'occurrence) en élève intelligent et docile. Innocent XI feignit de ne rien savoir du pieux artifice dont il était lui-même l'inspirateur. Mais rien ne s'opposait plus à l'expédition d'un bref qui donnerait à Mgr le Camus les satisfactions désirées. (16 août 1679).

Mgr Bellet en a publié le texte dans son histoire du cardinal (p. 170). Tel quel, ce bref ne contient que des louanges pour sa conduite passée et des encouragements à persévérer en si bon chemin. Nulle allusion aux excès de son zèle et de son rigorisme.

On a l'impression qu'en cette affaire du jansénisme en Savoie, Innocent XI a été plus sensible aux conséquences néfastes du laxisme qu'à celles du rigorisme.

***

Comme le Saint-Siège n'avait pas blâmé (du moins officiellement) leurs directives rigoristes, Mgr Le Camus et Mgr d'Arenthon purent croire de bonne foi qu'elles ne s'écartaient pas de la ligne de saint Charles Borromée. ...Du moins on ne voit pas qu'ils les aient assouplies même après la condamnation (7 décembre 1690) de trente-deux propositions jansénistes dont plusieurs reflètent les théories et la pratique des deux prélats (85). Ils continuèrent donc d'en exiger la stricte application.

(84) Voir le texte des censeurs romains et des remarques de l'abbé Servien dans BELLET (*op. cit.*, p. 62. Appendice). Les erreurs de l'évêque au sujet des conditions de l'absolution sont nettement signalées et corrigées. Encore convient-il d'ajouter que les critiques (comme d'ailleurs les conseils ultra-secrets d'Innocent XI à Le Camus) sont empreintes d'une extrême modération. La chose s'éclaire si l'on veut bien se souvenir que le principal examinateur, Mgr Favoriti, le secrétairee des brefs, avait été gagné à la cause des rigoristes par l'abbé de Pontchâteau, intime ami et conseiller de Mgr Le Camus. (Cf. *Etudes Franciscaines*, janvier 1959, p. 172.

(85) Quelques erreurs jansénistes condamnées par le Pape Alexandre VIII, successeur d'Innocent XI. (Décret du Saint-Office, 7 décembre 1690) :

N° 17. Per illam praxim mox absolvendi (ante satisfactionem) ordo paenitentiae est inversus.

Il va sans dire que leurs successeurs firent de même. Les Oratoriens les enseignaient au grand séminaire de Grenoble. A Annecy, les Barnabites en faisaient autant au collège Chappuisien. (Bouchage, *Vie de M. Favre*, p. 57). Rappelons que le successeur immédiat de Mgr d'Arenthon, Mgr de Rossillon de Bernex dont l'épiscopat dura trente ans (1697-1734), s'imposa la lecture quotidienne des œuvres de M. Arnauld d'Andilly, et des Commentaires de la sainte Ecriture par Messieurs de Port-Royal. (Rebord, op. cit., p. 64).

Ainsi pendant tout le cours du dix-huitième siècle, jansénisme et gallicanisme conjoints s'enracinèrent profondément en Savoie et firent peser sur les consciences une oppression dont on se demande aujourd'hui comment elles purent la supporter si longtemps (86).

Le jansénisme moral brûlant les étapes prétendait ne façonner que des saints au lieu d'honnêtes chrétiens. Il fallait que le pécheur fût absolument converti et devenu maître de toutes ses passions avant que d'être jugé digne d'absolution. Etrange méthode pour tirer les âmes du péché que de les y laisser croupir jusqu'à ce qu'elles s'en dégagent elles-mêmes par leurs propres efforts sans le secours des sacrements. Jansénisme, école d'énergie... ou de désespoir!

Les pasteurs entendaient bien que leurs ouailles prîssent au sérieux la réception des sacrements, mais ils tombaient dans l'excès et leur fermaient les sources de la vie, rendant odieuse la pratique de la confession, et impossible celle de la communion. Leurs sévérités jetaient dans les cœurs des semences d'irréligion et de vengeance qui donnèrent leurs fruits lorsque la Révolution française envahit la Savoie au cri de liberté (septembre 1792). Alors parmi la masse de la population, beaucoup secouèrent d'un même geste le joug du clergé et celui du roi.

Mais la paix religieuse rétablie, les églises rouvertes au culte, le rigorisme janséniste pesa de nouveau sur les consciences. Le clergé de la Restauration, imbu comme celui de l'ancien régime, des sombres théories d'Arnauld, conçut le ministère de la confession sous

N° 18. Consuetudo moderna quoad administrationem sacramenti paenitentiae (et si eam plurimorum hominum sustentet auctoritas et multi temporis diuturnitas confirmet) nihilominus ab Ecclesia non habetur pro usu, sed abusu.

N° 20. Confessiones apud religiosos factae pleraeque vel sacrilegae sunt vel invalidae.

N° 22. Sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis paenitentiam egerint.

N° 23. Similiter arcendi sunt a sacra communione quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.

(86) Le Sénat de Savoie était aussi gallican que le Parlement de Paris. Il contrecarra de tout son pouvoir l'autorité ecclésiastique et l'action du Saint-Siège. Aucun acte ou document de la Cour Romaine ne pouvait être publié en Savoie, avant un enregistrement par le Sénat, c'est-à-dire, sans autorisation.

l'angle d'une incroyable sévérité, seule voie, à leurs yeux, d'un christianisme authentique.

Cette doctrine de despotisme s'enseignait encore d'office au Grand Séminaire de Chambéry, soixante ans après la Révolution française. Conviction ou devoir, les pasteurs l'appliquaient à leurs ouailles dans l'exercice du ministère, avec quels abus de pouvoir, et quels effets désastreux, Dieu seul le sait ! On s'en fera cependant une idée par quelques faits que rapporte un témoin hors de pair, le très savant théologien, évêque de Maurienne, Mgr Rosset (87). (Cf. P. Bouchage, Hist. de l'abbé Favre).

Voici, d'après lui, ce qui se passait en Savoie, vers 1850 :

« Un jour, c'est un évêque de Chambéry qui fait refuser l'absolution à deux pénitents prêtant de l'argent au cinq pour cent. Un autre jour, c'est un prêtre de la ville (Chambéry) qui laisse mourir sans viatique une pénitente autrefois débauchée, crainte de manquer de respect à l'eucharistie en la donnant à une ancienne pécheresse. Ici, les confesseurs refusent toute absolution aux enfants avant la première communion, laquelle n'a jamais lieu que vers douze ou treize ans. Là, des curés empêchent des jeunes gens de s'approcher des sacrements plus d'une fois par an. Ailleurs, on refuse l'absolution à des parents qui ne permettent pas à leur fille de faire la pénitence publique imposée par le curé, en pleine grand-messe du dimanche, ou encore pour des mourants dont les dispositions semblaient douteuses à ces rigides moralistes.

« A Montaimont (Maurienne) un jeune homme se vit refuser l'absolution après un an et demi d'efforts victorieux sur ses habitudes passées, sous le prétexte que peut-être il retomberait encore !

« Certain pasteur dont les paroissiens ne commettent aucun péché mortel pendant une année préfère garder la sainte communion dans son tabernacle plutôt que de la leur administrer sans les avoir éprouvés longtemps » (op. cit., p. 66).

Le plus célèbre missionnaire savoyard de cette époque, l'abbé Favre, qui réagit de son mieux contre ces excès criants, déclare qu'en Maurienne « Il n'y a pas une âme en paix. *Rien qu'une piété noire!* (Hist. de l'abbé Favre, p. 63).

Dans la paroisse d'Argentine (Maurienne) il put toucher du doigt les fruits de la « *morale du diocèse* » ou « *haute morale* ». Il y trouva une quantité de personnes à qui le curé refusait l'absolution depuis de longues années... Il n'y avait pas le sixième de ses parois-

(87) Mgr Michel Rosset (1830-1902) gouverna le diocèse de Maurienne de juin 1876 au 8 août 1902, date de son décès. On lui doit entre autres un important traité « *De Sacramento Matrimonii* » en six volumes, un traité « De Sanctissimo Eucharistiae Sacramento » et « Philosophia Christiana » (2 vol.).

siens qui eût fait ses pâques. Tous étaient en arrière depuis un an, deux ans, vingt ans, trente, quarante et cinquante ans. Il y trouva des personnes de bonne volonté « liées » et qui n'ayant ni habitude mortelle, ni rancune, ni ignorance (88) se confessant quatre à cinq fois chaque année, n'avaient pu obtenir l'absolution. Pis encore ! Des malades à l'agonie, renvoyés depuis quatre ou cinq ans sans absolution. (Op. cit., p. 179) (89).

Après cela, peut-être sera-t-il permis de penser et de dire que le jansénisme moral qui sévit en Savoie durant la première moitié du XIX[e] siècle et au-delà, fomenta dans les cœurs cet anticléricalisme que les politiciens se donnèrent pour tâche d'exploiter et d'exaspérer pour le plus grand dommage de la religion et de la France.

Mais c'est là une conséquence lointaine que Mgr Le Camus et Mgr d'Arenthon n'avaient sûrement pas prévue. S'il en eût été ainsi, au lieu d'entraver l'action des Réguliers qui exerçaient le ministère de la confession d'une façon plus compréhensive de l'humaine faiblesse et de la miséricorde du Christ, ils l'eussent entourée de leur bienveillance et soutenue de leur pastorale autorité.

P. ROBERT D'APPRIEU,
o.f.m. cap.

(88) Nous avons vu plus haut, *Etudes Franciscaines*, juillet 1959, p. 28, comment les confesseurs jansénistes « *liaient* » leurs pénitents.

Nous tenons de source sûre le fait suivant : Vers 1850, dans un diocèse du centre de la France, à l'occasion de la Visite Pastorale, le curé d'une paroisse se flatta devant Monseigneur d'avoir tenu son tabernacle fermé, d'une fête de Pâques à l'autre.

(89) « Au confessionnal, il (M. Vianney, curé d'Ars), remettait souvent l'absolution à plusieurs jours. Cela était une habitude du clergé gallican, et il fallait qu'il ne fût pas tellement attaché à cette pratique pour que ses confrères l'aient accusé de donner l'absolution sans contrôle ». (Abbé Bernard NODET, *Jean-Marie Vianney, curé d'Ars*, Le Puy, 1958, p. 31).

LA PARTICIPATION DE FRANÇOIS DE MEYRONNES
Théologien Franciscain
A LA QUERELLE DE LA PAUVRETÉ *
(1322-1324)

—

Depuis que le cardinal Ehrle, par ses travaux sur les Spirituels, a remis à l'honneur la querelle de la Pauvreté, qui passionna la chrétienté pendant un demi-siècle, de nombreux écrits et libelles, nés lors de cette querelle, ont été tirés de l'oubli par une édition ou un commentaire. Tels, par exemple, trois traités dus à François de Meyronnes, théologien franciscain, dont l'autorité n'a pas été négligeable et dont plusieurs œuvres ont été récemment éditées (1).

Notre intention n'est point ici de retracer sa vie (circa 1288 - circa 1327). On n'a sur elle que fort peu de données sûres. Elles ont été recueillies par Ch. V. Langlois (2) dans l'étude qu'il lui a consacrée, et plus récemment par le R.P. Roth (3). Rappelons toutefois qu'il contribua à répandre la doctrine de Duns Scot dont il fut le disciple, et que ses œuvres, surtout ses commentaires sur le livre des Sentences, restèrent longtemps au programme des études dans les écoles franciscaines (4). Les manuscrits connus de ses écrits attestent qu'il fut fort réputé aux XIV[e], XV[e] et XVI[e] siècles, mais surtout hors de France, en Italie, en Angleterre et même en Espagne. Vers les années 1322-24, il parut jouir d'une certaine faveur auprès de Jean XXII, qui lui fit obtenir, sur les instances de Robert de Naples,

* Thèse de l'Ecole des Chartes (1953).

(1) P. de LAPPARENT a récemment édité les œuvres politiques de François de Meyronnes : cf. *Arch. d'hist. doctrinale et litt. du Moyen âge*, t. XV-XVII (1940-1942). *L'œuvre politique de François de Meyronne*, p. 1-151.

(2) Ch. V. LANGLOIS, *François de Meyronnes, Frère Mineur*, dans *l'histoire littéraire de la France*, t. XXXVI (1927), pp. 305 et sq.

(3) P. Bartholomäus ROTH, *Franz von Maronis, O.F.M., sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, 1936.

(4) « Doctorum sententiis, qui in omnibus collegiis leguntur, videlicet domini Francisci de Meirone, doctoris acutissimi et illuminatissimi, domini Bonaventure cardinalis, Richardi de Mediaville in theologia utriusque juris peritissimi » (*Anal. Francisc.*, Quaracchi, 1887, t. II, p. 395).

la maîtrise en théologie à l'Université de Paris (5), et qui le chargea au printemps 1324 d'une ambassade auprès des princes français et anglais qui guerroyaient en Guyenne. Son protecteur Robert de Naples a pris lui-même, on le sait, une part active à la querelle de la Pauvreté.

Il nous a donc paru intéressant de situer la part exacte qu'a prise François de Meyronnes dans cette querelle et d'étudier les opinions professées par un auteur, fort lu dans les années qui suivirent, sur un point de doctrine, qui passionnait alors les esprit. La légende a fait à François de Meyronnes la réputation d'un homme aimant la controverse (6). Voyons-le donc au milieu d'une controverse vitale pour son Ordre et pour lui-même.

I. — *ESQUISSE DE LA QUERELLE DE LA PAUVRETE*

Pour mieux situer la controverse de 1322, nous allons rapidement retracer la querelle de la Pauvreté.

Trois controverses ont précédé celle qui nous intéresse : la première a vu s'affronter les séculiers et les mendiants ; la seconde est la lutte ouverte contre les Dominicains et les Franciscains sur la portée du vœu de Pauvreté ; la troisième enfin, au sein de l'Ordre franciscain, opposa les Spirituels et les membres de la Communauté sur la pratique même de la Pauvreté et de l'*Usus Pauper*.

***

Au milieu du XIII[e] siècle, les Ordres mendiants en plein essor jouissent de la faveur du Saint-Siège et des foules. Devant l'envahissement des chaires d'enseignement et des paroisses, le clergé séculier s'émeut... *Guillaume de Saint-Amour*, maître à l'Université de Paris, lance l'attaque dans son traité « *sur le péril des temps modernes* » (7), où il dénonce comme pernicieuse la mendicité de ces Ordres qui usurpent le droit des vrais pauvres. Le Pape a condamné l'ouvrage le 23 octobre 1255, mais non pas clos la querelle, qui va durer quelque vingt-cinq ans. Du côté séculier *Gérard d'Abbeville*, *Nicolas de Lisieux*, *Guillaume de Saint-Amour;* contre eux les franciscains

(5) Lettre de Jean XXII du 24 mai 1323 ; cf. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularius Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 272.

(6) On lui a longtemps attribué à tort la fondation de l'*Actus Sorbonicus*. Cf. LANGLOIS, *op. cit.*, p. 309.

(7) *Tractatus brevis de periculis novissorum temporum ex Scripturis sumptus* ed. GUGLIALMI de S. AMORE : *opera omnia quae reperiri potuerunt*, Constantine, 1632.

Cf. P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution des Frères Mineurs au XIII[e] siècle*, pp. 216-221.

Thomas d'York, saint Bonaventure, Jean Peckham, le dominicain *saint Thomas d'Aquin.*

Gérard d'Abbeville (8) lance quelques thèmes qui seront repris au cours des autres controverses :

— Le thème des « *loculi* », à quel point le Christ et les Apôtres ont-ils été pauvres ? si leur pauvreté fut aussi totale que se plaisent à le reconnaître les Mendiants, comment expliquer la bourse confiée à Judas, qui contient le pécule de la petite communauté ?

— Le thème de *l'usus* distinct du *jus :* peut-on user des choses fongibles et des aliments sans exercer sur eux un véritable droit ?

— Le thème de la propriété : la pauvreté totale prônée par les Mineurs n'est-elle pas la condamnation de la propriété ?

Les répliques de saint Thomas d'Aquin, de saint Bonaventure, de Peckham sont les premiers essais théoriques sur la question (9).

***

A la faveur de cette première querelle vont apparaître les divergences fondamentales qui opposent la pauvreté franciscaine à la pauvreté dominicaine.

Pour l'Ordre dominicain, l'apostolat primait la pauvreté : pour ne pas gêner la prédication, il prétendait observer la règle de pauvreté en usant modérément des biens possédés en commun.

L'Ordre franciscain, à la suite de saint François, met l'accent sur la parfaite pauvreté qui favorise la vie contemplative. Les nécessités de l'apostolat ont obligé les Franciscains pour pouvoir étudier, à posséder des livres, des maisons, choses interdites par la règle. Pour calmer leurs scrupules, Innocent IV, par la constitution *Ordinem vestrum* (10) du 14 novembre 1245, avait décrété que l'Eglise Romaine avait le *dominium*, c'est-à-dire la propriété de tous les biens appartenant aux Mineurs, et que ceux-ci n'en avaient que le simple usage de fait (*usus facti*).

Les Dominicains jaloux des prérogatives de très haute pauvreté dont se targuait l'Ordre franciscain, occupant en fait une situation fort voisine de la leur, attaquent.

Ils reprennent les arguments développés par saint Thomas dans la *Secunda Secundae* (11) de sa Somme :

(8) *Contra adversarium perfectionis christianae :* cf. K. BALTHAZAR, *Geschichte des Armutsstreites im Franzischaner Orden bis zum Konzil von Vienne,* Munster, 1911, p. 60.

(9) Cf. P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 256-57, n. 13, où il donne la chronologie des divers traités échangés.

(10) *Bullarium Franciscanum,* t. I, p. 401.

(11) *Secunda Secundae,* questions 183-189.

La pauvreté n'est qu'un instrument de la perfection et non la perfection en soi. La perfection véritable réside dans la charité. La pauvreté vous dégage des vains soucis (*sollicitudo*) de l'amour des richesses, de la vaine gloire.

Il développe un autre argument souvent repris par les Dominicains : l'état le plus parfait est celui qui vous délivrera le mieux de cette « *sollicitudo* ». Pour ne pas se laisser accaparer par les soucis du monde, mieux vaut limiter les biens possédés en commun au strict nécessaire que de s'acharner à professer une pauvreté théorique totale.

Enfin le mode de possession de biens sera d'autant plus parfait que mieux approprié au but poursuivi : ainsi, un Ordre actif sera plus dégagé des sollicitudes du siècle s'il possède en commun les biens nécessaires, que si ses membres doivent chaque jour se soucier de leur nourriture. Ce n'est pas s'écarter de l'imitation du Christ et des Apôtres qui ont possédé des bourses.

A ces thèmes, Robert Kilwardby joint des critiques sur la manière dont les Franciscains appliquent le principe de pauvreté totale : ils usent largement des dons et legs dont ils refusent la propriété ; interviennent auprès des procureurs de leur Ordre pour défendre leurs droits.

Les Franciscains défendent leur idéal : à cette occasion se distinguent deux théories qui vont bientôt diviser l'Ordre.

Jean Peckham (12) étaie sa conception en se plaçant sur le terrain du droit :

— Lorsque le Christ a voulu nous montrer la voie de la perfection, il a pratiqué la renonciation totale, ne possédant rien, ni en propre, ni en commun. Quant aux bourses confiées à Judas (Peckham insiste sur Judas) le Christ a voulu par là condescendre à épouser notre imperfection, et nous détourner de condamner la propriété comme une faute.

— Dans le traité de Peckham, il apparaît que la perfection de la pauvreté est la renonciation à tout droit sur les choses.

En ce sens, la pauvreté peut être totale, même si l'usage concédé sur les choses est assez large. Ces thèmes vont être repris par la Communauté franciscaine, et s'épanouir au cours de la controverse de 1322.

(12) *Tractatus pauperis*, Jean Peckham, éd. par F. TOCCO, *La questione della poverta*, Naples, 1910, pp. 219-275.

A. G. LITTLE pr *la British Society of Franciscan Studies*, t. II, p. 21-190 (1910).

ANAS. VAN DEN WYNGAERT, *Tractatus pauperis a fratre Johanne de Peckham*, 1925, Sur les œuvres de Peckham, cf. P. GRATIEN, *o. cit.*, p. 319, n. 120.

Pierre Jean Olivi (13) va défendre la thèse de la Pauvreté radicale : on le voit chantant la Pauvreté. La Pauvreté est la condition de toutes vertus; elle consiste en l'abdication de toute propriété, l'obligation de mendicité, l'interdiction de toucher de l'argent, l'imprévoyance volontaire, l'obéissance au Saint-Siège. Il relève les erreurs détestables de saint François : c'est blasphème de prétendre que le Christ n'ait pas mené une pauvreté franciscaine; erreur de justifier les richesses d'un Ordre religieux en examinant si elles sont appropriées au but pousuivi; erreur également de voir dans la pauvreté un simple « instrument » de perfection : « *Si vis perfectus esse, vade et vende...* »

Le 14 août 1279, le pape Nicolas III (14), sans prendre parti directement dans la querelle, confirme solennellement l'excellence de la règle franciscaine, dans sa décrétale *Exiit qui seminat :* affirmant la légitimité de la règle de saint François, il demande aux Frères Mineurs de l'observer dans les limites fixées par le Souverain Pontife. Il distingue entre les droits de propriété, d'usufruit ou d'usage, que l'Eglise romaine continue d'exercer sur tous les biens affectés aux Frères Mineurs, et l'usage de fait; seul, ce dernier est permis aux frères pour la nourriture, le vêtement, le culte divin, l'étude, et il doit être modéré. Enfin, voulant mettre fin aux arguties, le Pape interdit, sous peine d'excommunication, de discuter les interprétations qu'il a données dans sa bulle et d'en donner d'autres commentaires qu'un exposé littéral.

***

La bulle *Exiit qui seminat* avait pour but de rassurer les esprits des Mineurs inquiets. Qu'ils appliquent de bon cœur la règle et les explications des Papes, usant modérément des choses permises.

Cet usage modéré va précisément provoquer la troisième controverse. A l'intérieur même de l'Ordre, les tenants de la Communauté et les Spirituels vont s'interroger sur la définition même de la Pauvreté, l'Usage Pauvre est-il oui ou non partie intégrante du vœu ?

La théorie avait été lancée par Pierre Jean Olivi quelques mois avant la bulle *Exiit qui seminat* dans son traité *de usu paupere* (15). L'absence de droit de propriété sur les biens dont on use ne suffit pas, il faut user misérablement des choses pauvres. L'usage pauvre est essentiel au vœu de pauvreté. Les Spirituels se sont emparés de

(13) P.-J. OLIVI, *Tractatus de usu paupere*, c. EHRLE, *Archiv. für Litt. und. Kirsch.*, t. III, p. 516 et sq.

(14) P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 328-33.

Bull. fr., t. III, pp. 404-416. *Corp. jur. canonici, Sexte XII, de Verb. signi, c. III.*

ces idées : ils regrettent la franche pauvreté de saint François et les adoucissements apportés à la règle par les Souverains Pontifes. Pour eux, l'essentiel est de respecter les intentions du Fondateur, et non les décisions du Saint-Siège, qu'ils rendent responsables du désordre; théorie soutenue par Ubertin de Casale, à plusieurs reprises (16). Ils reprochent à la Communauté ses nombreux égarements et vont demander au Pape de rétablir, dans l'Ordre, la pureté de la règle de saint François. Toute leur défense est fondée sur un point de vue ascétique.

La Communauté, au contraire, s'est aperçue des difficultés rencontrées par la règle de saint François, appliquée à une si nombreuse famille, et se fait gloire de sa soumission aux décisions pontificales. Elle reproche aux Spirituels ses attaches avec le Joachimisme, dénonce l'impudence de leurs écrits et leur indiscipline. Pour elle, l'usage n'est pas inscrit dans la règle; trouvant cette disposition dangereuse, elle va s'efforcer d'obtenir la condamnation des écrits d'Olivi, et porter le débat sur un plan purement juridique.

Excédé des éternelles récriminations dont il est assailli de part et d'autre Clément V nomme, au printemps 1309, une commission cardinalice chargée de trancher le débat (17).

Traités et mémoires vont s'échanger. La communauté défendue d'abord par le ministre général, Gérard de Valbonne et quatre théologiens, a nommé Raymond de Fransac et Bonagrazia de Bergame, auxquels s'adjoignent, lors du concile de Vienne, quatorze maîtres de théologie.

Gérard de Valbonne et les quatre théologiens ont fait paraître la *Circa materiam de usu paupere* (18); puis, Raymond de Fransac et Bonagrazia de Bargame lancent plusieurs réponses à Ubertin de Casale, dont le « *Sapientia aedificavit* »(19) au concile de Vienne; lors du concile, la Communauté lance neuf mémoires, parmi lesquels le « *Religiosi viri* » (20) en réponse au *Rotulus* d'Ubertin de Casale et le traité de Richard de Conington (21) ont été publiés.

Les Spirituels sont défendus par Raymond Godefroid et Ubertin de Casale, puis, après la mort de Godefroid, par Ubertin seul. Parmi leurs écrits, retenons : L'*objectio fratris Ubertini et sociorum*

(15) P. GRATIEN,, *op. cit.*, p. 400-402.
(16) P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 412, n 38.
(17) Cf. P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 419-499.
(18) Ed. par A. HEYSSE, dans *Arch. Fr. hist.*, t. X (1917), pp. 116-122.
(19) Ed. par P. EHRLE, *Arch. f. Litt. u. Kirch.*, t. III, pp. 95-130.
(20) Ed. par P. A. CHIAPPINI, dans *Arch. fr. hist.*, t. VII (1914), pp. 659-675; t. VIII, pp. 56-80.
(21) *Tractatus de paupertate fratrum Minorum*, éd. par P. A. HEYSSE, dans *Arch. fr. hist.*, t. XXIII (1930), pp. 70-105 et 340-360.

ejus (22), le mémoire d'Ubertin, son célèbre *Rotulus accusatorius* (23), où il retient dix griefs contre la communauté, et, en réponse au *Circa materiam*, son traité « *super tribus sceleribus* » (24) et d'autres mémoires non encore édités (25).

Ubertin de Casale n'a rien perdu de la sève mystique qui coule dans ses premières œuvres. Ce ton séduira Clément V qui, dans la première partie de sa bulle, reprendra en bien des points le réquisitoire d'Ubertin. Son *Rotulus* commence par un réquisitoire sévère contre les abus de l'Ordre : ils extorquent des dons par des quémandages honteux, font intenter des actions en justice par des procureurs, indirectement. Pour eux, la règle tient dans la renonciation à tout droit positif et ils s'arrogent les pires droits positifs qui soient. A quoi leur sert le vœu de pauvreté ? « Vous avez fait le vœu de pauvreté, vous ne possédez rien, mais vous n'êtes pas pauvres. Vos églises débordent de richesses, vos greniers sont bien remplis, vos bibliothèques sont riches. Sans doute, vous répondez que rien de tout cela ne vous appartient, que seule l'Eglise en est propriétaire. Vous n'avez que le simple usage de fait. La belle histoire! Il est vraiment trop facile d'être pauvre de cette façon, vous ne remplissez pas le vœu ».

Avec véhémence, Ubertin s'insurge contre les théories de la communauté : « Si votre vœu n'exclut que la propriété et ne commande pas de sévères restrictions dans l'usage, chaque Frère Mineur peut avoir une riche garde-robe, des ornements sacrés en abondance, une chère exquise » (26). L'usage pauvre fait partie de la Règle : C'est la manière de vivre et d'user des choses par simple usage de fait, pratiquée par le Christ et sa Sainte Mère; c'est un précepte imposé par le Christ aux apôtres qui avaient fait vœu d'imiter sa perfection; et il fut bien dans l'intention de saint François, instituant le vœu (27). Ailleurs, Ubertin ajoute : « C'est un blasphème abominable de prétendre qu'aucun relâchement, aucun excès dans l'usage, si énorme et déréglé soit-il, ne va à l'encontre du vœu de notre règle et de la perfection évangélique » (28). A ces débats, Ubertin joint des disputes sur des pointes d'aiguille : peut-on avoir plus d'une tunique, peut-on la changer quand elle est usée ou doit-on la porter obligatoirement rapiécée ?

(22) Ed. par P. EHRLE, *Arch. f. Litt. u. Kirch.*, t. II, pp. 377-416.
(23) Ed. par EHRLE, *op. cit.*, III, pp. 93-130.
(24) Ed. par HEYSSE, *Arch. fr. hist.*, t. X (1917), pp. 123-174.
(25) Une liste complète de ces mémoires a été dressée par P. E. MULLER, *Das Konzil von Vienne* 1311-1312, *seine Quellen und seine Geschichte*, pp. 297-304.
(26) P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 402.
(27) *De tribus sceleribus*, éd. HEYSSE, *Arch. F. hist.*, t. X (1917), p. 124.
(28) Cité par P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 403 et n. 19.

Intéressante est la réponse de la Communauté : Répondant aux attaques des Spirituels, elle se porte sur le terrain du droit, avec Bonagrazia de Bergame, en qui elle trouve un avocat plein de talent. Ubertin l'a à tort dédaigné, en le traitant de petit frère expert dans les ruses de la Basoche. Il sait dégonfler les accusations : les églises sont trop riches ? mais, c'est pour le service de Dieu! Ne faut-il pas des livres pour étudier ?

Au sujet de l'usage pauvre, la Communauté est amenée à préciser ce qu'elle entend par vœu de pauvreté : le vœu de pauvreté réside essentiellement dans l'abdication de toute propriété. Dire que l'usage pauvre est dans l'essence de la règle, c'est prononcer des paroles obscures, car, même les plus sages, hésitent sur le sens qu'on doit donner à ce mot, et, a fortiori, les novices peu expérimentés (29). De plus, « le vœu doit porter sur quelque chose de certain et déterminé ; en vertu de ce principe, le Frère Mineur n'est tenu qu'aux conseils exprimés dans la règle et de la façon dont ils sont exprimés. Il n'est tenu aux autres conseils que par convenance à son état (30). Le vœu de pauvreté, c'est l'abdication de toute propriété ; l'indigence et la pénurie n'y sont pas comprises, mais conviennent à l'état du Mineur. Dans l'*Abbreviatura Communitatis*, qui précède l'édition du traité de Richard de Conington, le vœu de pauvreté est considéré comme l'« *expropriatio* ». Y placer l'usage pauvre, serait y inclure beaucoup d'absurdités, et il serait alors difficile d'assurer les consciences qu'elles ont compris la portée exacte du vœu (31). Ce même Richard illustre le glissement de théorie de la Communauté : les Spirituels confondent deux choses : la pauvreté et l'indigence. L'« *egestas* » n'est pas l'accompagnement nécessaire de la « *paupertas* » : un fils de famille riche peut être dans l'indigence, si ses tuteurs le laissent mourir de faim. Ce n'en est pas l'essentiel : la misère de Jean-Baptiste est plus criante que celle du Christ, mais le Christ fut plus pauvre (32). Ce qui est méritoire dans la pauvreté, c'est l'abdication volontaire de la propriété. L'*egestas* fait partie de la pauvreté apostolique comme « accident », l'expropriation en est la « substance (33). On ne peut faire le vœu de renoncer à tout usage de fait qui excé-

(29) Cf. P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 462-463, n. 12.

(30) Cf. P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 463 (tiré du *Circa Materiam*).

(31) Cf. *Abreviature Communitatis*, éd. par HEYSSE, *Arch. fr. hist.*, t. X, p. 69, XIII.

(32) *Tractatus de Paupertate*, éd. HEYSSE, dans *Arch. fr. Hist.*, t. X, pp. 70-72 qu. I.

(33) *Op. cit.*, p. 104, « Sed si quaeritur an agestas sit de substantia evangelicae paupertatis... sic enim componitur ex propositione ut subjecto et egestate ut accidente dicitur substantis evangelicae paupertatis. Alio modo... sola expropriatio est substantia ejus.

derait la stricte nécessité ; ce vœu est trop difficile et dangereux (34). De même pour les *Religiosi viri*, le sommet de la pauvreté réside en l'abdication de la propriété, tant en propre, qu'en commun et non dans l'usage modéré ou restreint des choses (35).

Dans le *Circa Materiam*, on trouve déjà : l'acte intérieur de pauvreté est de vouloir ne pas avoir en propre, ni en commun le *dominium* de rien : voilà qui est plus méritoire que l'usage pauvre, car le don de la volonté est d'un plus grand prix que l'action (36).

Contre les Spirituels encore, la Communauté se targue de sa soumission à l'Eglise, et, notamment, à la bulle *Exiit qui seminat*. « Il vaut mieux croire les dires des Papes que ceux d'Ubertin », et c'est pourquoi elle prétend que l'intention de saint François, en fondant sa règle, ne fut pas très différente de celle de Grégoire IX et de Nicolas III.

Par la bulle *Exivi de Paradiso* (37), du 6 mai 1312, Clément V tente une dernière conciliation : empruntant au *Rotulus* les termes mêmes d'Ubertin de Casale, il dénonce les abus de la Communauté ; mais, en même temps, il invite les Frères Mineurs à ne pas subtiliser sur les rapports de l'*Usus Pauper* et de la règle et demande aux Spirituels de se soumettre.

Chacun crut avoir gain de cause et les Spirituels persistèrent dans la rébellion. Jean XXII voulut régler la question définitivement. Par la bulle *Quorundam exigi* (38), du 7 octobre 1317, il approuve les bulles de ses prédécesseurs, et rappelant que l'obéissance est au-dessus de la pauvreté somme les Spirituels de se soumettre. Ceux-ci s'indignent : personne ne peut les affranchir d'une règle qui vient de Dieu. Par deux autres bulles : la bulle *Sancta romana atque Universalis Ecclesia* (39), du 30 décembre 1317 et la bulle *Gloriosam ecclesiam* (40), du 23 janvier 1318, Jean XXII porte les derniers coups aux Spirituels, supprimant plusieurs petites sectes et condamnant plusieurs erreurs doctrinales, notamment l'idée qu'ils savaient seuls appliquer la loi évangélique, et que leur église spirituelle s'opposait à l'Eglise du siècle.

*
* *

(34) *Op. cit.*, p. 357-360, art. X, « Abdicatio usus facti lascati ultra strictam necessitatem naturae non est vovibilis ab aliqua communitate ».

(35) *Religiosi viri*, éd. par CHIAPPINI, dans *Arch. fr. hist.*, t. VIII (1915), p. 69.

(36) Cf. la réponse d'U. de Casale, *super tribus sceleribus*, éd. dans *Arch. fr. hist.*, t. X, p. 119, secundo obicitur.

(37) *Clementines*, Livre V, tit. XI, *de Verborum significatione*, I.

(38) *Extravagantes*, tit. YIV, *de Verborum significatione*, ch. I.

(39) Extr. tit VII, *de religiosis domibus*, ch. I.

(40) EUBEL, *Bull. Franciscanum*, V, 173.

On sait l'origine de la quatrième querelle (41), la plus retentissante de toutes ; en 1321, l'appel formulé par un Frère Mineur contre un inquisiteur dominicain qui poursuivait un béguin pour avoir prétendu que le Christ et les apôtres n'avaient rien en propre, ni en commun, conduit Jean XXII à réveiller l'ancienne querelle qui opposait les Franciscains aux Dominicains.

Le 6 mars 1322, il pose en Consistoire la question : *Utrum pertinaciter affirmare Dominum Jesum Christum ejusque Apostolos non habuisse aliqua in speciali nec etiam in communi foret hereticum censendum ?* (42).

Doit-on réputer hérétique le fait de nier avec obstination que le Christ et ses apôtres aient « eu » quelque chose en propre, et même en commun ?

Pour faciliter les discussions, il lève par la bulle *Quis Nonnunquam*, du 26 mars 1322, les interdictions de la bulle *Exiit qui Seminat*. L'Ordre franciscain, inquiet d'une telle mesure qui lui semble menacer ses prérogatives les plus chères, a cru habile à l'occasion de son chapitre général, réuni à Pérouse, d'affirmer son opinion par une encyclique à toute la chrétienté : fort de la doctrine reçue, il prétend avec hauteur que la question a déjà été tranchée par la bulle *Exiit qui seminat*. Irrité par l'insolence du geste, Jean XXII par la bulle *Ad conditorem canonum*, du 8 décembre 1322, retire à l'Ordre tous les privilèges accordés par le Saint-Siège pour lui faciliter l'observance de la pauvreté, et, pour trancher le conflit doctrinal, fait appel à tous les Consulteurs de la Curie.

On voit alors les Prélats, les Dominicains, les Franciscains se pencher sur le problème, et il en résulte un échange de traités auquel se joindront même les princes, comme Robert de Naples.

A la faveur de la controverse, vont s'opposer les thèses divergentes des Franciscains et des Dominicains.

Par delà la question posée, c'est tout le problème de la valeur du droit de propriété qui est mis en cause. Nous y reviendrons plus bas.

Au bout d'un an de discussion, le 12 novembre 1323, le Pape déclare le débat clos et affirme, dans la bulle *Cum inter nonnullos* que prétendre que le Christ et les apôtres n'avaient jamais rien « eu » en propre, ni en commun était hérétique.

Cela bouleversa les théories reçues dans l'Ordre franciscain et le débat va prendre un autre aspect : les mécontents vont essayer

(41) Pour ce court aperçu de la quatrième controverse, nous nous sommes servis surtout de l'article de Noël VALOIS, *Jacques Duèse, Pape sous le nom de Jean XXII*, dans l'*Hist. litt. de la France*, t. XXXIV (1914), pp. 442-472.
(42) Cf. BALUZE MANSI, *Miscellanea* III, p. 207.

d'opposer la bulle à celle des prédécesseurs de Jean XXII ; n'est-elle pas notamment en contradiction avec la bulle *Exiit qui seminat ?* Louis de Bavière, candidat à l'Empire que le Pape ne veut pas reconnaître, s'empresse d'exploiter l'opposition et à l'appel de Sachsenhausen qu'il lance contre le Pape en 1324, il joint un long mémoire sur la pauvreté. Dans cette dernière phase, on s'interrogera sur le rôle respectif de l'Ecriture, de l'Eglise et du Saint-Siège, dans la détermination des vérités de foi.

Le chapitre général des Frères Mineurs s'est soumis en 1325. Mais, le Ministre Général, Michel de Césène, n'attend qu'une occasion pour s'affirmer. Le 27 juin 1328, il s'enfuit avec Bonagrazia de Bergame et Guillaume d'Ockham de la Cour d'Avignon où il était retenu. Il formule un solennel appel contre ce qu'il appelle les hérésies de Jean XXII.

Par une dernière bulle *Quis vir reprobus*, de 1329, contre Michel de Césène, le Pape explique ses décisions précédentes.

La querelle va se prolonger quelques années encore. Louis de Bavière a déposé Jean XXII et nommé un anti-pape ; mais, Jean XXII triomphera de son adversaire et obtiendra la soumission de l'Ordre franciscain.

De nombreux traités, pendant une vingtaine d'années, paraîtront encore. Mais, la querelle s'apaise.

On a fait à son sujet de nombreuses critiques à Jean XXII, auquel on reprochait d'avoir agi imprudemment. Noël Valois paraît pourtant avoir bien résumé ses intentions : « Emonder l'arbre franciscain, le débarasser de végétations qu'il jugeait parasites ; d'autre part, dégoûter les Frères d'un ascétisme exagéré, qui lui semblait inconciliable avec la discipline, rabaisser leur orgueil et leur ôter de la tête l'idée que seuls ils réalisaient l'idéal de la vie évangélique, enfin, les empêcher d'attacher plus d'importance qu'elles ne méritaient aux questions de droit de propriété, droit d'usage et d'usage sans droit, et leur démontrer qu'ils faussaient à cet égard l'enseignement du Sauveur ; tel était son but, telle fut son œuvre... » (43).

L'œuvre de François de Meyronnes illustrera, selon nous, ce jugement.

II. — *LA QUERELLE EN 1322-1324 :*

DATES ET POINTS DE REPERES.

C'est à la première phase de la dernière querelle que se rattachent les traités de François de Meyronnes.

(43) Cf. Noël VALOIS, *op. cit.*, p. 469.

Nous essaierons de les situer d'abord auprès des diverses bulles émises par Jean XXII, puis en face des traités qui sont nés à l'occasion de cette controverse.

Pour en dresser la liste, le manuscrit de sa thèse que Mademoiselle d'Alverny (44) a eu l'extrême obligeance de me communiquer, m'a été d'un grand secours. Ils s'opposent aux bulles de Jean XXII, relatives aux mêmes problèmes ou les défendent.

Je donne l'énumération de ces bulles jusqu'en 1329, parce que la condamnation portée en 1329, contre Michel de Césène, marque la conclusion des bulles, et vise une doctrine sur laquelle François de Meyronnes a spécialement insisté.

*
* *

§ I. — LES PRINCIPALES BULLES.

Voici tout d'abord un bref résumé de la bulle *Exiit qui seminat* (45) de Nicolas III (14 août 1279), sur laquelle vont s'appuyer les Franciscains contre Jean XXII. Après avoir déclaré que la règle de saint François contient expressément que les frères ne s'approprient rien « neque domus, neque locum neque aliquem rem » et cela tant en propre qu'en commun, le Pape ajoute :

« *Dicimus quod abdicatio proprietatis hujusmodi omnium rerum, non tam in speciali quam etiam in communi propter Deum meritoria est et sancta, quam et Christus viam perfectionis ostendens, verbo docuit et exemplo firmavit* ».

L'abdication complète de propriété, tant en propre qu'en commun pour l'amour de Dieu, est méritoire et sainte. Le Christ, en nous montrant le chemin de la perfection, l'a enseigné et nous en a donné l'exemple.

Il y a bien le fameux texte des loculi, mais le Christ par là a voulu condescendre à notre faiblesse et ne pas condamner les sentiers empruntés par les imparfaits.

On a objecté également qu'un dépouillement aussi complet serait un suicide, ou une provocation contre Dieu : en fait, les Mineurs se confient à la divine providence, sans négliger pour autant toute prévoyance humaine, puisqu'ils vivent des offrandes ou du travail des mains, suivant l'indication de la règle.

(44) M.-T. d'ALVERNY : *Les Ecrits théoriques concernant la pauvreté évangélique depuis Pierre-Jean Olivi jusqu'à la bulle « Cum inter nonnullos »*, 12 *novembre* 1323; cf. *Positions des thèses de l'Ecole des Chartes* (1928), pp. 5 à 8.

(45) *Sexte*, L.V., tit., 72 de *Verborum significatione*, c. 3, *Bullarium Franciscanum*, t. III, p. 404-416.

Après une distinction entre propriété, possession, usufruit, usage de droit et simple usage de fait, reconnu seul indispensable, le Pape approuve la renonciation de tout droit de propriété de cet Ordre qui a fait le vœu d'imiter la très haute pauvreté du Christ. Il conserve seulement l'usage de fait, sans aucun droit.

« *Usus, non juris sed facti tantummodo nomen habens, quod facti est tantum, in utendo praebet utentibus nihil juris* ».

Pour leur faciliter la chose, Nicolas III confirme les dispositions d'Innocent IV, attribuant à l'Eglise la propriété de tout ce dont se servent les Mineurs. Tous ceux qui se permettront de discuter de quelque manière les dispositions prises dans la bulle tombent sous le coup de l'excommunication.

Ce rappel permettra de mieux comprendre le sens des actes successifs de Jean XXII :

— Le 6 *mars* 1322 (46), le Pape ouvre la discussion en posant au Consistoire la question : « Est-il hérétique de nier obstinément que le Christ ou les apôtres aient eu quelque chose en propre ou même en commun ? »

— Le 26 *mars* 1322, la bulle *Quis Nonnunquam* (47). Jean XXII considère que le silence imposé par Nicolas III est plus nuisible qu'utile. Le texte pris à la lettre est parfois obscur, et plusieurs inteprétations peuvent en être faites. C'est pourquoi il suspend l'interdiction, et permet d'en discuter, en spécifiant toutefois qu'il ne donne pas par là libre cours aux attaques formulées contre la règle des Mineurs.

— Le 8 *novembre* 1322, la bulle *Ad Conditorem Canonum* (48). Sans trancher encore la question doctrinale, le Pape a voulu y donner un avertissement aux Frères Mineurs. Après la proclamation de Bonagrazia de Bergame, qui a protesté au nom de l'Ordre, Jean XXII l'a reprise, expliquée et adoucie. Reprenant les termes mêmes de la bulle *Exiit qui seminat*, il déclare que les intentions de son prédécesseur ont été dépassées. La réserve du *dominium* par l'Eglise n'est pas profitable aux Frères Mineurs. La perfection consiste dans la charité, et le mépris des biens temporels, dérivé de leur expropriation, ne doit que servir à cette voie. Si les vains soucis (*sollicitudo*) que l'on a voulu ainsi éviter se retrouvent, à quoi bon cette expropriation ? Les Frères Mineurs peuvent vendre, échanger, donner, quelle différence avec un propriétaire ? et avec les autres mendiants qui

(46) Cf. BALUZE-MANSI, *Miscellanea* III, p. 207.

(47) *Extrav. de Jean XXII*, tit. XIV, *de verborum significatione*, cap. 2. BALUZE-MANSI, *Miscellenea* III, p. 207.

(48) La première rédaction de la bulle se trouve dans BALUZE-MANSI, *Miscellanea* III, pp. 211-213; la seconde, BALUZE-MANSI, *Miscellanea*, pp. 213-221, et *Extrav. de Jean XXII*, tit. XIV *de verborum significatione*, cap. 3.

ont en commun et qu'ils se vantent de dépasser en pauvreté. Ce n'est pas l'usage des frères qui devrait être dit *simplex*, mais plutôt le *dominium* de l'Eglise, qui n'en tire aucun profit. Et le Pape en arrive à un exposé de droit très technique : le *dominium* peut-il être séparé de l'usage de fait dans les choses consomptibles ? Non, et telle n'a sûrement pas été l'intention de Nicolas III, de se réserver un droit de propriété sur tel œuf ou tel fromage. Pour que le droit de propriété puisse être séparé de l'usage, il faut que la substance même de la chose reste intacte, car si elle disparaît, la propriété aussi. Se servir d'une chose, c'est en percevoir quelque profit, mais tout en laissant intacte sa « substance »; personne ne peut donc exercer un simple usage (usus simplex) sur une chose, dont il ne peut tirer aucun profit s'il en respecte la « substance ». On ne peut donc avoir un droit d'usage (*jus utendi*) sur les choses consomptibles, et pas davantage l'usage de fait, qui est injuste s'il s'applique à des choses auxquelles le droit d'usage ne peut s'appliquer (49). Jean XXII refuse de continuer à couvrir la convention suivant laquelle le *dominium* de tous les biens qui, d'une manière quelconque, pouvaient être reçus par l'Ordre, revient au Saint-Siège, en exceptant pourtant les églises, oratoires, vases, livres et ornements sacrés.

— Le 14 *juillet* 1323 (50), canonisation de saint Thomas. Dans un sermon qu'il prononça à cette occasion, il exalte la pauvreté des Dominicains, qui admettent la propriété collective.

— Le 12 *novembre* 1323, la bulle *Cum inter nonnullos* (51), la plus courte et la plus catégorique. Affirmer obstinément que ni le Christ, ni les Apôtres n'ont rien eu en propre, ni même en commun est une assertion fausse et hérétique. La Sainte Ecriture affirme en plusieurs lieux qu'ils ont « eu » quelque chose. De même, il est hérétique de leur refuser le droit d'user, de vendre ou de donner, qu'ils ont eu ou pu avoir.

— Le 10 *novembre* 1324, bulle *Quis quorundam mentes* (52). Devant les nombreuses objections soulevées par ses décisions, Jean XXII défend les deux bulles précédentes. On prétend que ses prédécesseurs ont déclaré que la pauvreté du Christ et des apôtres a consisté dans l'expropriation complète de tout droit de propriété civile, et qu'ils ont vécu du seul et nu usage de fait. La bulle *Ad conditorem*

(49) Praeterea si simplex usus absque jure utendi haberi posset ab aliquo, constat quod non justus esset actus utendi hujus modi reputandus : cum ille usus fuerit, cui jus non competebat utendi ».

(50) Noël VALOIS, *Jacques Duèse, Pape sous le nom de Jean XXII*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV (1914), p. 454.

(51) BALUZE-MANSI, *Miscellanea* III, p. 224.
Extrav. de Jean XXII, tit. XIV de *Verborum significatione*, cap. 4.

(52) BALUZE-MANSI, *Miscellanea* III, p. 233-237.
Extrav. de Jean XXII, tit. XIV de *Verborum significatione*, cap. 5.

canonum ayant assuré qu'on ne peut avoir sur une chose le seul usage de fait irait contre leurs décisions. Jean XXII reprend successivement les théories des pontifes susdits : Honorius III n'a pas exclu la propriété collective, Grégoire IX, Innocent IV, Alexandre IV reconnaissent un véritable usage de droit. Nicolas III a parlé d'un simple usage de fait, mais, il est impossible d'obtenir le simple usage de fait sur quelque chose sans y adjoindre quelque droit. Si quelqu'un pouvait avoir ainsi un usage dépourvu de tout droit, le fait d'user serait réputé illicite, puisqu'aucun droit ne s'appliquerait à cet usage. L'usage de fait, auquel il fait allusion, doit s'entendre d'un usage tel qu'il soit juste, et donc auquel s'applique le droit d'user. Prétendre que l'usage de fait est d'autant plus juste et parfait aux yeux de Dieu, que l'on a plus pleinement renoncé à tout droit (et à la poursuite de ce droit en justice), c'est ouvrir la voie à bien des erreurs : les récits évangéliques et apostoliques témoignent du fait que le Christ n'a pas ainsi pratiqué l'expropriation de tout droit de propriété ou d'usage et ne l'a pas imposée aux Apôtres (53). Un acte humain extrinsèque ne peut être juste, si celui qui le fait n'a aucun droit d'agir ainsi : un tel usage serait nécessairement injuste. Il est donc hérétique de prétendre que le Christ et ses apôtres n'aient eu sur les choses que le simple usage de fait, sans aucun droit ; c'est de plus blasphémer, car cela laisserait supposer que l'usage du Christ ne fut pas juste.

— 6 *juin* 1328, déposition de Michel de Césène (54), Ministre général de l'Ordre des Frères Mineurs.

— 16 *novembre* 1329, bulle *Quis vir reprobus* (55) condamne les « *Appellations* » de Michel de Césène. Jean XXII reprend et complète *Ad conditorem canonum*, *Cum inter nonnullos*, *Quis quorundam mentes*. Michel de Césène prétend que le *dominium proprium* est une invention du droit humain, née de l'iniquité des hommes (thèse que l'on retrouvera chez Fr. de Meyronnes). Il invoque les canons *Quo jure* et *Dilectissimis* qui prétendent que le mien et le tien est d'institution royale. Jean XXII tire l'argument de l'Ecriture : ne serait-ce déjà qu'avec Adam qui, dans l'état d'innocence (le fameux *status innocentiae* sur lequel se fondent tous les Franciscains) était seul propriétaire de toutes choses avant la formation d'Eve. Jean XXII

(53) ... Tanto justior atque perfectior... quanto plenius renunciatum fuerit omni juri, per quod potest sic utens pro usu hujusmodi quomodolibet contendere vel in judicio litigare ; quod quidem adsertio continet multa falsa : cum neque Christum expropriationem praedictam omnis juris in cujuscumque rei proprietate et in ejus usu in se servasse, nec eam imposuisse apostolis, neque sub voto ab ipsis fuisse receptam, evangelica seu apostolica doceat historia... (BALUZE-MANSI II, p. 236).
(54) BALUZE-MANSI, *Miscellanea* III, pp. 243-244.
(55) BALUZE-MANSI, *Miscellanea*, pp. 323-334.

énumère alors les textes de l'Ecriture, où l'on peut voir apparaître l'appropriation, bien avant les rois. Personne ne peut donner une chose qui ne soit à lui, à moins qu'il ne le fasse avec l'assentiment du propriétaire; or, sans aucun doute, Dieu est propriétaire de tout comme créateur. Donc aucun roi n'aurait pu ordonner de ces choses, si ce n'est avec l'assentiment de Dieu. Le droit de propriété sur les biens temporels n'a pas été introduit par le droit naturel du premier âge, ni par le droit des gens (*jus gentium*), ni par le droit des rois (*jus regum*) ; c'est Dieu qui, propriétaire de toutes choses, en a confié le *dominium* à nos premiers parents (56). Il est donc de droit divin.

On nous excusera de nous être étendus sur le contenu de ces diverses bulles, mais on ne peut vraiment comprendre le texte que nous publions, si l'on ne s'est d'abord assimilé l'essentiel des idées développées dans les bulles pontificales qui suivent au jour le jour le développement de la querelle.

***

§ II. — LES ECRITS DE LA QUERELLE (1322-1324).

Voici maintenant une classification des écrits de la querelle, avec la datation qui leur est généralement attribuée et les éditions qui en ont été données.

I. — *Les actes officiels de la Communauté franciscaine :*

a) Le 4 juin 1322, le chapitre général de l'Ordre des Frères Mineurs, réuni à Pérouse, a cru bon de définir solennellement la doctrine : c'est l'*Encyclique de Pérouse*, envoyée au Pape et à toute la chrétienté.

— La lettre au Pape se trouve dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. III, p. 208 ;

— L'encyclique à la chrétienté dans Baluze-Mansi, *Miscellanae*, t. III, pp. 208-211.

b) Le 14 janvier 1323, le procureur de l'Ordre, Bonagrazia de Bergame a répondu à la première bulle *Ad conditorem canonum* par l'*Appellatio*, lancée à Avignon.

(56) « Constat enim quod rem aliquam aliquis dare non potest nisi cujus est, vel alius ejus voluntate... Ergo nullus rex de illarum dominio nisi de voluntate Dei potuit ordinare; unde patet quod neque jure naturali primaevo... nec jure gentium, nec jure regum seu imperatorum fuit dominium rerum temporalium introductum, sed per Deum qui est et erat earum rerum Dominus fuit collatum primis parentibus... »
(BALUZE-MANSI II, p. 334).

Elle est publiée dans Baluze-Mansi, *Miscellanae*, t. III, pp. 213-221. C'est elle qui provoquera la seconde rédaction de la bulle.

c) Citons pour mémoire les appels lancés en 1328 par Michel de Césène, Ministre général de l'Ordre. Ce sont déjà les actes d'un révolté, puisque, le 6 juin 1328, il s'enfuira d'Avignon.

Avant sa fuite, il a appelé du Pape et de ses constitutions, le 13 avril 1328. Cf. Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. III, pp. 238-240, et dans Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. V, pp. 341-343.

Après sa fuite, il lance le 18 septembre 1328 l'*Appellatio*, à laquelle répondra la bulle *Quis vir reprobus*, publiée par Baluze-Mansi, *Miscellanae*, t. III, pp. 246-303. Elle a été abrégée et affichée partout le 12 décembre 1328.

Sous cette forme, on la trouve dans Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. III, p. 303-310.

II. — *Les consultations officielles de Jean XXII :*

a) C'est d'abord la réponse d'*Ubertin de Casale*, le 26 ou le 28 mars 1322 (57). La teneur en est donnée dans Baluze-Mansi : *Miscellanea*, t. II, p. 279-280.

b) Le Mss. lat. 3740 de la bibliothèque *Vaticane* (58) comprend les réponses fournies à Jean XXII par les théologiens et cardinaux qu'il a consultés au lendemain de la bulle *Quis nonnunquam*, pour la préparation de la bulle *Cum inter nonnullos.*

Il est divisé en cinq parties.

Dans la première sont les réponses de cinq Franciscains : Vital du Four, cardinal (59), Bertrand de la Tour, cardinal (60), Arnaud Roiard, archevêque de Salerne, Geoffroi Gautier, lecteur de Barcelone, Frère Monaldus, archevêque de Bénévent.

Aucun n'a été publié. Celui de Bertrand de la Tour a été plus récemment étudié par le R.P. Patrick Gauchat : *Cardinal Bertrand de Turre, ord. Min. His participation in the theoretical controversy the poverty of Christ and the apostles under Pope John XXII* (1930, pp. 78-109, thèse soutenue à l'Université de Fribourg).

Mademoiselle d'Alverny donne dans sa thèse l'*incipit* de ces traités.

La deuxième partie du manuscrit contient le sommaire de ces

(57) Cf. Noël VALOIS, *op. cit.*, p. 444.

(58) Pour la description de ce manuscrit, je me réfère à celle très complète donnée par Mlle d'ALVERNY, dans sa thèse.

(59) Cf. article de Cf. V. LANGLOIS, *Vital du Four, Frère Mineur*, dans *Histoire Littéraire de la France*, t. XXXVI, p. 303.

(60) Mentionné dans Ch. V. LANGLOIS, *Bertrand de la Tour, Frère Mineur*, dans *Histoire litt. de la France*, t. XXXVI, p. 201.

traités, dressés par un scribe soigneux. Ils sont édités par F. Tocco, *La questione della poverta nel secolo XIV*, Naples (1910).

On y trouve les thèses de : *Vital du Four* (Tocco, pp. 51-57); *l'évêque de Ceffa* (Tocco, p. 58); *l'évêque de Lisbonne* (Tocco, pp. 58-59); *l'évêque de Riga* (Tocco, p. 60 sq.); *l'episcopus Pactensis* que Mlle d'Alverny identifie avec l'évêque de Bajadoz ou celui de Chypre (Tocco, p. 62 sq.); *Bertrand de la Tour* (Tocco, p. 64-74); *l'archevêque de Salerne* (Tocco, p. 77), ainsi que leurs répliques aux objections qui leur sont faites (Tocco, p. 78-87).

La troisième partie comprend quatorze réponses antifranciscaines, publiées par Tocco, *op. cit.*, pp. 88 à 173.

Le cardinal Gaucelm, neveu de Jean XXII, très juridique, le groupe des consulteurs cahorsins, dont le prototype est *Bertrand de Montefaventia, Berenger Fredol,* canoniste qui publie une rétractation.

Ses *dicts* sont analysés dans l'article de Paul Viollet : *Berenger Fredol, canoniste*, dans l'*Hist. littéraire de la France*, t. XXXIV, p. 155-160.

Guillaume Testa publie également une rétractation. Ces deux textes, d'après Mlle d'Alverny, seraient les seuls de l'ouvrage postérieurs à la bulle *Cum inter nonnullos.*

A citer également *Pierre Colonna* et *Napoléon Orsini,* ami et protecteur des Franciscains spirituels.

La quatrième partie comprend les opinions de vingt-deux évêques opposés aux vues franciscaines.

Mlle d'Alverny en a relevé les *incipit.*

La dernière partie comprend la réponse de cinq réguliers et trois anonymes.

D'abord la réponse d'*Hervé Nédelec,* Maître général des Frères Prêcheurs, dont le traité a été édité par : J.-C. Sikes : *Hervaeus Natalis : de paupertate Christi et apostolorum*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, t. XII-XIII (1937-1938), pp. 209-297.

Puis, les répliques de *Jean de Naples*, Dominicain, à *Vital du Four*, non éditées.

Le traité de *Dominique Grima* (61), Frère Prêcheur, dont la réponse est fort courte.

(61) Il est particulièrement intéressant de trouver ici le nom de *Dominique Grima;* en effet, en 1324, Jean XXII l'envoie, avec *François de Meyronnes*, négocier la paix entre Charles IV de France et Edouard III.
Cf. G. MOLLAT, *Lettres communes de Jean XXII*, n° 20349.

Jean Panhote, ermite de Saint-Augustin, et un Carme, *Frère Augier.*

Suivent trois anonymes : le premier, *Cum queritur*, assez impersonnel; le second, d'après Mlle d'Alverny, serait un résumé du « *de altissima paupertate* » d'*Ubertin de Casale*, que l'on trouve dans le Mss. de Venise 809 : il serait dirigé contre *Vital du Four*, qui faisait tenir la substance de la règle dans l'*abdicatio proprietatis.*

Enfin, un résumé par un Dominicain des arguments franciscains, qu'il réfute en invoquant saint Thomas.

Mlle d'Alverny pense que tous ces traités auraient été écrits avant la bulle *Ad Conditorem Canonum*, 8 novembre 1322, sauf celui de *Berenger Fredol* et de *Guillaume Testa* qui la cite.

III. — *Les traités franciscains ou pro franciscains* (62) :

a) *Bonagrazia de Bergame*, procureur de l'Ordre, a écrit lors de la consultation de 1322 : le *tractatus de Christi et Apostolorum paupertate.* Il a été édité par le R.P. Oliger dans *Archivum Franciscanum historicum*, t. XXII, (1929), pp. 292-335 et 487-511.

Mentionnons pour mémoire ses *Gloses* sur le « *de perfectione vitae evangelicae* » *du Carme Gui Terré* (63) qu'il a composées avant 1328. (Cf. Oliger, p. 308).

b) *Richard de Conyngton* a écrit les *Responsiones papales.* Ce traité est particulièrement intéressant, car nous avons déjà vu ce même Richard intervenir aux côtés de la Communauté lors du Concile de Vienne. Il intervient comme un vieillard après la bulle Ad Conditorem Canonum, tentant respectueusement de faire revenir Jean XXII sur sa décision. Ce traité a été publié par D. L. Douie, *Three treatises on evangelical poverty by Fr. Richard Conyngton, Fr. Walter Chatton and an anonymous*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. XXIV (1931), pp. 341-369.

c) *Gautier Chatton : Tractatus de Paupertate evangelica*, à la même époque que le précédent. L'auteur se vante de rester en dehors de toutes arguties juridiques. Ce traité a été également publié dans le même article par : D. L. Douie, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. XXV (1932), pp. 36-58 et 210-240.

(62) C'est avec ceux-ci qu'il faudra situer ceux de *François de Meyronnes.*

(63) Cf. Paul FOURNIER, *Gui Terré, théologien*, dans *Histoire litt. de la France*, t. XXXVI, pp. 456-458.

Gui Terré, dans ce traité achevé le 24 décembre 1323, refusait la célèbre distinction entre les actes du Christ destinés aux parfaits, et ceux où il aurait condescendu à la faiblesse du commun des hommes. Il soutenait également que les Frères Mineurs avaient la propriété des choses qui se consomment par l'usage.

d) *Robert de Naples* a tenu à défendre ses amis franciscains dans son *De Apostolorum ac eos proecipue imitentium evangelica paupertate*, daté par Tocco (64) entre le 8 décembre 1322 et le 12 novembre 1323. Il a été partiellement édité par G. B. Siragusa : *L'Ingegno e il sapere di Roberto d'Angio* (Turin et Palerme, 1891), dans l'Annexe XIII.

IV. — *Œuvres indépendantes opposées à Jean XXII :*

1) D'abord, la seconde partie de l'*Appellatio* de *Sachsenhausen*, lancée par Louis de Bavière contre le Pape, le 22 mai 1324. Elle a été rédigée par des Frères Mineurs.

L'*Appellatio* est publiée par Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. III, pp. 224-232; la partie qui concerne la pauvreté commence p. 228, deuxième colonne : « *Non sufficit autem sibi temporalis...* »

2) Le 24 juin 1324, *Marsile de Padoue* a lancé son *Defensor Pacis*. Il aborde le problème de la pauvreté dans le IIa Pars, ch. XII à XIV; éd. C. W. Previte-Orton (Cambridge, 1928), pp. 213 à 263; éd. R. Scholz, (Hanovre, 1932), pp. 263-325).

V. — *Traités pro-dominicains :*

L'un est compris dans le Mss. lat. 4370 de la Bibliothèque Nationale. Mlle d'Alverny le considère comme une réponse semi-officielle. L'auteur se range auprès de Jean de Naples contre *Vital du Four* (65).

Le second, compris dans le Mss. lat. 4046 de la Bibl. Nationale, fol. 82 r°, 87 v°, a été fort étudié par Mlle d'Alverny. Il nous intéresse spécialement, car ce serait l'adversaire dominicain de *François de Meyronnes*.

Le titre est « *Rationes fratris Francisci de paupertate Christi* ». Aussi, l'a-t-on attribué à *François de Meyronnes*.

Il réfute les 80 *fundamenta* de *François* en 84 articles.

Il serait postérieur à la bulle *Ad Conditorem canonum*, à laquelle il semble faire allusion dans l'*explicit* (66).

(64) TOCCO, *I fraticelli*, dans *Archivio Storico Italiano*, XXXV, p. 337. (Cf. Mlle d'ALVERNY, pp. 274-275).

(65) Cf. Mlle d'ALVERNY, thèse, pp. 279-281.

(66) Mlle d'ALVERNY cite dans sa thèse l'*incipit* et l'*explicit* de ce manuscrit qui correspondent bien, en effet, aux 80 fondements de la deuxième partie de la Determinatio :

INCIPIT : Primo arguit quod Christus et apostoli nihil habuerunt nec in proprio, nec in communi, quis illa lex que est introducta ad imperfectorum vicis

b) L'avis de *Nicolas Trivet,* Frère Prêcheur, qui aurait été formulé avant la bulle *Ad Conditorem Canonum.* Il est connu grâce à *Gautier Chatton* qui, dans la cinquième partie de son *de paupertate* y répond tout en le citant. Cf. D. L. Douie, *op. cit.*, dans *Arch. fran. hist.*, t. XXV (1932), pp. 229-240.

***

Nous ne donnons pas ici les traités postérieurs à 1324 (*Michel de Césène, Guillaume d'Orckhem, Pierre de la Palu,* etc...).

Incontestablement, les écrits de *François de Meyronnes* sont antérieurs à ceux-ci.

Nous avons simplement voulu placer des points de repère, les bulles et les traités, pour situer à sa place exacte *François de Meyronnes.*

Jacqueline de LAGARDE-SCLAFER,
Archiviste paléographe.

supportanda non habet locum in viris perfectissimis... et rerum divisio non fuit tempore innocentie ».

EXPLICIT : « ...Arguit sic (Apoc., c. II), Angelo Ecclesie Smirne dic : Scio paupertatem tuam et tribulationem tuam, quia dives es, et blasphemaris ab his qui se dicunt judeos et non sunt, sed sunt Synagoge Sathane; que in hac ponuntur epistola accipe et applica convenientissime ad propositum, quia propter (hoc) videtur esse illa scriptura scripta ».

Ita sunt heretica et blasphema, ut patet, quia hoc videtur dicere dominum papam et omnes illos qui secum sentiebant idem in ista questione esse Synagoge Sathane. LXXXIV rationes et totidem responsiones hic invenies ».

Activité des Observantins de Saint-Paul-de-Mausole à Saint Rémy-de-Provence à la fin du XVIII[me] siècle

—

Les *Etudes Franciscaines* ont déjà publié (1) l'histoire du couvent des Observantins de Saint-Paul-de-Mausole. Les pages qui suivent n'ont d'autre but que de décrire la période révolutionnaire de cette histoire.

La Révolution, on le pense, devait être fatale aux Observantins de Saint-Paul-de-Mausole, comme en témoignent les quelques notes inédites qui suivent, chronologiquement empruntées aux archives communales de Saint-Rémy-de-Provence.

6 *janvier* 1790. — Le maire et premier consul, M. Bonnery, fait savoir au conseil qu'il a reçu « par la voie de la Viguerii », des lettres « patantes » du roi, datées des 18 et 27 novembre 1789) donnant ordre de déclarer les Biens ecclésiastiques, ainsi que les Archives et Bibliothèques des monastères et chapitres. (Ces lettres patentes sont reproduites aux Arch. com. BB 28, fol. 439. V° 28 février 1790. Fin du consulat de la Communauté de Saint-Rémy).

12 *juin* 1790. — Au Conseil général de cette date, M. Chastel « premier officier municipal », président en l'absence de M. Pellissier, maire, député à l'Assemblée nationale, « a dit que dans l'étendue du « territoire de cette municipalité, il y avait pour cent mille écus de « Biens Nationaux, que ce serait concourir au bien général de l'Etat « et faire en même temps une opération avantageuse à cette commu- « ne que de les acheter ». Il invite le Conseil à prendre cet objet en considération...

Le Conseil général a unanimement délibéré de se charger de tous les Biens-fonds des ecclésiastiques qui se trouvent dans l'étendue de son territoire et dont la désignation sera faite en détail par messieurs les officiers municipaux dans la *Soumission* que le Conseil général les authorisera à faire au Comité chargé de l'estimation des domaines nationaux. Le Conseil général après avoir ouï le procureur de la

(1) Voir *Etudes Franciscaines :* juin 1953, décembre 1953, juin 1954, décembre 1955.

Commune (M. Louis-Joseph Germanes, avocat), donne à messieurs les officiers municipaux tout pouvoir à ce sujet. (Arch. com. D. I, fol. 93; v° et 95 r°).

Le 2 *septembre* 1790. — Au Conseil général, M. Chastel (2) dit que la Soumission, décidée à la séance du 12 juin précédent, a été faite et reçue au Comité (de l'estimation des domaines nationaux) ainsy qu'il résulte de la lettre de réception du 7 août dernier! Cependant, il se trouve d'autres Biens-fonds, hors du terroir, appartenant au chapitre de cette ville. Il y a encore des portions sur les mollins qu'il seroit intéressant pour la Commune d'acheter, laissant au présent Conseil à délibérer dans sa sagesse, ce qu'il conviendra à cet égard pour l'intérêt de la Commune. (Arch. com. D 1, fol. 112) (3).

Le 19 *septembre* 1790. — M. Chastel, premier officier municipal, expose que les décrets concernant les Ordres religieux semblent annoncer que la ville va perdre les deux couvents qui y sont fondés, quelques avantages que les habitants trouvent dans l'existence de ces deux maisons et quelques témoignages que la municipalité doivent aux religieux qui les occupent. L'intérêt public doit l'emporter sur les intérêts particuliers et le premier mérite des citoyens est d'obéir à la loy. Cependant la municipalité peut concilier cette obéissance à la loy avec la demande de la conservation de l'un des deux couvents, celui de Saint-Paul, occupé par les Pères Cordeliers. Cette maison est véritablement un hôpital des Insensés et à ce titre, elle a droit à la protection que l'Assemblée nationale accorde aux établissements de charité. L'intérêt de la commune, s'accorde donc icy avec celui du public et avec la disposition de la loy. Sur quoy, M. Chastel requiert délibération.

Le Conseil général a renvoyé l'objet de la susdite proposition au premier Conseil qui sera incessamment tenu. (Arch. com., D 1, fol. 121, 122).

Le 22 *septembre* 1790. — M. Pélissier, maire, expose que l'Assemblée nationale touche au moment d'ordonner la suppression d'un

(2) Le procès-verbal de la séance du 12 juillet 1790 dit que M. Chastel (marchand), premier officiel municipal préside le Conseil général, attendu la maladie de M. Pellissier, maire.

(3) MOULIN (Paul), *Documents relatifs à la vente des Biens nationaux;* Marseille 1908, t. III, p. 642, dit « Cordeliers — couvent et jardin contenant environ 4 éminées — terre attenante au couvent, contenant 2 salmées. (D'après la soumission faite par la municipalité de Saint-Rémy, le 9 juin 1790). — Nous n'avons pas trouvé cette soumission de la municipalité dans les archives de Saint-Rémy, pas plus que dans le *Saint-Rémy-de-Provence* de l'abbé Paulet, qui donne p. 509 : « Soumission de la municipalité... Biens des Cordeliers de Saint-Paul... sans plus, avec la référence inexacte I. 124 au lieu de D. I. 124. — Et comme Paul Moulin, la date du 9 juin 1790. Le Conseil de la Communauté ne s'est pas réuni entre le 23 mai et le 12 juin 1790.

grand nombre de maisons religieuses; qu'il seroit d'autant plus fâcheux que le couvent de Saint-Paul fût enveloppé dans cette suppression, qu'il est précisément dans le cas de l'exception portée par la loy; que c'est ici *une maison de charité entièrement consacrée aux malheureux dont la raison est égarée;* que cette maison est située en campagne, à un mille de la ville, dans un site des plus heureux; et gouvernée par des religieux Cordeliers, exercés depuis longtemps à cette œuvre de charité, et qui sont les honorables dépositaires de la confiance d'un grand nombre de familles affligées de cette funeste maladie; que la conservation de cet établissement est également conforme à l'esprit de la loy, à l'intérêt public et aux vues bienfaisantes de l'Assemblée nationale;

Sur quoi requiert délibération...

Sur cette proposition, le Conseil, ouï M. le Procureur de la Commune, considérant combien la conservation du couvent de Saint-Paul ymporte à la ville et à nombre de familles qui y trouvent un dépôt *pour les pauvres ynsensés;* combien cette maison mérite la confiance du public, puisqu'on y amène des malades des endroits plus éloignés, dans la certitude qu'ils y trouvent toutes les ressources d'une tendre humanité et d'une religieuse pitié, et tous les avantages que leur offrent la situation de la maison et la salubrité de l'air qu'on y respire, a unanimement délibéré de prier MM. les Maire et Officiers municipaux et les charge expressément de présenter à l'Assemblée nationale les raisons qui sollicitent la conservation du couvent de Saint-Paul dans son état actuel, de donner plus de développement à ces raisons dans un mémoire qui sera joint à l'extrait de la présente délibération.

Signatures : Pélissier, maire, F. Chastel, Tourame, Paul Vidau, Bérard fils, Piquet, Sarasset, Pagnon, Germanes, P. Andrieu, Joseph Gros, Constans, Mercurin, Georges, P. Andrieu (neveu), Noailles, Combe, Charles Dumas, Reguis, secrétaire. (D 1, fol. 124, 125, 126).

Le 30 *octobre* 1790. — M. Chastel, premier officier municipal, rappelle que le 8 juillet précédent, le Conseil avait nommé sieur Paul Andrieu, agriculteur de cette ville, expert, pour conjointement avec celui qui seroit nommé par le district, être procédé à l'estimation de tous les Biens-fonds nationaux situés dans le territoire de cette commune pour l'achat desquels cette municipalité a posé sa soumission en suite des pouvoirs qui lui en furent donnés par délibération du Conseil général du 12 juin précédent; il seroit utile et absolument nécessaire qu'on procédat à ce rapport avec la plus grande diligence; le district, pour accélérer cette expédition a nommé deux experts. Il seroit donc à propos que le présent Conseil s'occupe de la nomination d'un second expert...

Le Conseil, ouï le procureur de la Commune, a unanimement...

nommé sieur Jacques Feautrier, bourgeois,... pour second expert... (Arch. com., D 3, fol. 22 v° et 23 r°).

Le 17 *avril* 1791. — Paul Andrieu, neveu, ménager à Saint-Rémy, officier municipal, en compte avec Antoine Laugier (4) et Imbert Gautier (5) négociants, se portait acquéreur « du couvent de Saint- « Paul des Observantins, avec enclos et dépendances, pour la somme « de dix-huit mille quatre cents livres ». Les enchérisseurs avaient été : Toussaint Roïl, cordelier ; Porte, bourgeois de Saint-Rémy ; Jacques Roucas et l'adjudicataire. (Paul MOULIN, loc. cit.).

Dans le même temps, une affiche annonce que « les propriétaires « du ci-devant couvent de Saint-Paul, placé à un quart de lieue de « Saint-Rémy, préviennent le public que cette maison n'a point cessé « de servir d'hospice à des malades insensés.

« Sa situation sur le penchant d'une colline, un édifice vaste et « d'une position heureuse, le calme qui y règne, des jardins clos et « spacieux, des bains commodes, un air pur, des eaux saines, justi- « fient sa destination, et portent dans l'âme des infortunés qui l'habi- « tent des consolations ou des secours qui adoucissent leurs maux ou « en triomphent.

« Il n'est aucun sacrifice pécuniaire que les propriétaires ne s'im- « posent pour mériter la confiance que leur accordent les parents des « malheureux dont ils sont déjà dépositaires ; ils ne parlent point de « leurs soins assidus, leurs cœurs en répondent ; et ces malheureuses « victimes de la nature ne le seront jamais d'une incurie vicieuse, « ou d'une parcimonie répréhensible.

« Les familles qui désireront placer des pensionnaires dans cet « établissement, pourront s'adresser avec sécurité aux citoyens Lauzier « et Andrieu, propriétaires à Saint-Rémy, département des Bouches- « du-Rhône ; leur discrétion doit dissiper toute crainte !

« A Tarascon. De l'imprimerie nationale de Gabriel Mesnier à la ci-devant cure Sainte Marthe » (6).

Le 26 *avril* 1791. — A neuf heures après-midi, dans une des salles de l'hôtel-de-ville, le Conseil municipal s'est assemblé sous la présidence de M. Chastel, premier officier municipal... lequel a exposé que les acquéreurs du couvent de Saint-Paul ont présenté la pétition suivante : (7)

(4) Son nom s'écrit indifféremment *Laugier*, *Lausier* ou *Lauzier*.
(5) Il signe habituellement *Gautier, fils aîné*.
(6) Nous remercions vivement ici M. de Font-Réaulx, conservateur des archives départementales de Vaucluse de nous communiquer gracieusement le texte de cette affiche, récemment classée par lui : *Fonds Hospices des Insensés*. Liasse 38. *Affiche de Saint-Paul*. Feuille de papier 0,36 sur 0,46.
(7) On respecte ici, comme toujours, l'orthographe du document.

« A Messieurs les Maire et Officiers municipaux de Saint-Rémy.

« Les acquéreurs du domaine national de Saint-Paul se proposent « de *se consacrer au même genre d'utilité pour lequel il a mérité et « obtenu la confiance du public et de continuer d'y recevoir et d'y « traiter les personnes que de fâcheux accidents ont privés de la rai-* « son.

« Ils n'entreront point ici dans le détail des avantages que la « ville de Saint-Rémy a retirés et doit retirer de cet établissement. « La municipalité, qui s'occupe sans cesse de tous les objets d'utilité « publique, peut-elle en ignorer le nombre et ne point en sentir « l'importance ?

« Un régime mieux entendu, un désir continuel d'opérer la gué- « rison des malades et pour y parvenir, l'employ des méthodes les « plus satisfaisantes, des procédés les plus salutaires, la beauté de la « situation de la maison de Saint-Paul, la pureté et la salubrité de « l'air qu'on y respire, annoncés au public par la voie de l'impres- « sion, vont rendre cet hospice plus connu, plus fréquenté et par con- « séquent plus utile à la Commune.

« Sous ce rapport, il paroit que cet établissement mérite l'atten- « tion et la protection de la Municipalité, et les soussignés sont assu- « rés de l'obtenir, quand elle aura connaissance des arrangements « qu'ils se proposent de prendre pour luy donner la réputation : un « économe honnête, un prêtre vertueux et humain en auront : le pre- « mier, la régie, le second la surveillance et la direction ; un médecin « et un chirurgien y feront un service assidu et réglé ; l'objet de leurs « visites ne sera pas simplement les honoraires, qu'on leur donnera « [sic], mais d'apporter la guérison des malades. Ainsi administré, « cet hôpital ne peut qu'intéresser les Officiers municipaux à sa con- « servation. Quelques précautions paroissent nécessaires à votre par, « Messieurs, pour qu'un établissement aussi précieux à l'humanité ne « soit point détruit.

« Les religieux qui le dirigeoient et qui trouvoient un intérêt « considérable, cherchent à perpétuer pour eux seuls le bénéfice au- « quel ils étoient accoutumés et se proposent d'ammener avec eux les « malades et de se les partager comme on partage un héritage [sic].

« Vous senté, Messieurs, combien cette résolution, si elle avoit « son effet, pourroit nuire à la Commune et aux acquéreurs. Les sous- « signés espèrent de votre zèle pour le bien public, et de l'avantage « de la ville, que vous prendrez les moyens pour en empêcher l'exé- « cution. Ils prennent la liberté de vous en proposer un qui ne bles- « se aucun intérêt et que vous voudrez bien peser dans votre sages- « se : ils vous prient de défendre aux religieux de Saint-Paul de « tourmenter et de laisser sortir aucun pensionnaire de la maison « sans qu'ils vous ayent auparavant justifié d'un pouvoir spécial de

« la part des parents. Les malades ne sont point leur propriété ; et « c'est moins le soin des deux prêtres qui l'habitent qui ont obtenu « la confiance du public, que la situation avantageuse de la maison et « l'influence salutaire de l'air qu'on y respire ; vous n'aves donc point « à craindre ici d'attenter au droit sacré de la propriété. Cette déffen- « ce n'est qu'une précaution que le bien de la Commune paroit impé- « rieusement exiger pour déterminer les parents des malades à les « retirer ou à permettre qu'ils les suivent partout où ils voudront « aller.

« Les religieux pourraient s'oublier jusqu'à calomnier les in- « tentions des acquéreurs et décrire les avantages inaprésiables que « la localité de cet édifice présente pour ce genre de malades ; mais « vous ne permettrez ni l'un, ni l'autre ; vous ne souffires point, Mes- « sieurs, qu'on détruise ainsi un établissement si utile à la Commu- « ne que vous administrez et qu'on nuise à des citoyens honnêtes qui « désirent le perpétuer, non par eux-mêmes, mais par des préposés « qu'ils regarderont toujours comme un devoir de faire agréer à la « municipalité. La maison de Saint-Paul a une trop prétieuse et trop « intéressante destination pour que vous ne concouries pas à la con- « server.

« Les soussignés attendent de votre justice et de votre dévoue- « ment aux intérêts de la patrie que vous preniez en considération « la demande qu'ils ont l'honneur de vous faire et les observations « qu'ils viennent de vous présenter ».

« Signés : Antoine Lausier fils, Paul Andrieu.

« Saint-Rémy, le 26 avril 1791. (Arch. com. de Saint-Rémy, D 3, fol. 79 à 83. Signalé avec une référence fautive par l'abbé Paulet).

« Vu la pétition cy-dessus, la municipalité, ouï M. Louis-Joseph « Germanes, procureur de la Commune, délibère qu'il sera écrit in- « cessemment aux parents des malades insensés, détenus dans la mai- « son de Saint-Paul, appartenant aux ci-devant Cordeliers de cette « ville et acquise par les citoyens pétitionnaires, pour les prier de « faire connaître à la municipalité l'intention où ils sont de les lais- « ser dans ladite maison ou de les en faire retirer, afin qu'elle agisse « conformément à leurs vœux.

« Arrête en outre que de la présente délibération, il en sera don- « né connaissance aux *deux religieux* desservant ladite maison de « Saint-Paul pour qu'ils aient à suspendre la translation des mala- « des jusqu'à nouvel ordre.

« Fait en Conseil municipal à Saint-Rémy le 28 avril 1791.

« Signés : Chastel, Paul Vidau, Sarasset, Mercurin, Gros, Constans, « Andrieu, officiers municipaux et Réguis, secrétaire-greffier ». (F. Chastel, négociant, premier officier municipal, présidait les séances

du Conseil, en l'absence du maire, le docteur André Pellissier, membre de l'Assemblée nationale, lequel devait mourir le 18 mai 1791).

Le 1er *janvier* 1792. — M. Martin, maire, expose que le sieur Fontaine, citoyen de cette ville, un des administrateurs du district, ayant été nommé par arrêté du directoire du district pour procéder à la vente des effets. mobiliers des couvents supprimés de cette ville, il est nécessaire de nommer et commettre un de nous, messieurs, pour procéder à la vente desdits effets, qui doit se faire par ledit sieur Fontaine, commissaire. Sur quoi, lecture faite dudit arrêté en date du 30 novembre dernier, requiert délibération.

Monsieur le maire expose encore que le directeur du district a écrit au sieur Fontaine, un des administrateurs, de lui faire passer non seulement toute l'argenterie des couvents supprimés, mais encore, celle du chapitre [de Saint-Martin]...

.. ..

Sur la première proposition, le sieur George, officier municipal, nommé unanimement pour assister le sieur Fontaine... le Conseil a chargé le sieur Chabanier, greffier, de les accompagner, pour écrire. (Arch. com. de Saint-Rémy-de-Provence, D 3, fol. 139 et 140).

Le 4 *avril* 1792. — Paul Andrieu, jeune, donne sa démission « d'officier municipal ». Il avait soin de prier « qu'on ne considérat « pas que ce fût par désertion. Il ne quittait qu'avec regret d'aussi « dignes collègues. Je serai toujours ferme dans mes principes, pro- « clamait-il. La Constitution sera toujours mon guide; et en dépo- « sant les fonctions qu'elle m'avait confiées, je fais le serment de lui « être toujours fidèle ». (Arch. Saint-Rémy, D 4, f. 394 v°).

Le 13 *septembre* 1792. — Les Commissaires Antoine Tiran et Charles Féraud, spécialement envoyés par « l'Assemblée électorale « du département des Bouches-du-Rhône » portaient dans un rapport officiel une appréciation inquiétante sur l'adjudication de Saint-Paul. « Nous avons reconnu, disaient-ils, dans le caractère de Paul Andrieu, « neveu, les traits d'un homme audacieux et contraire aux progrès « de la Révolution... nous l'avons admonesté... (lui avons dit) d'être « à l'avenir plus circonspect... de ne jamais s'écarter, ni en œuvre « ni en parole des principes de Liberté et Egalité que les fonction- « naires publics sont plus spécialement chargés de professer ou de « pratiquer ». (Arch. Saint-Rémy, D 3, fol. 116). Pourtant un an auparavant, le 3 octobre 1791, Paul Andrieu avait été nommé membre du Tribunal de Police.

Le 22 *décembre* 1793. — (12 frimaire, an II de l'ère républicaine), Paul Andrieu, neveu, fils de feu Jean-René (33 ans; 5 pieds, 3 pouces 3/4 ; cheveux et sourcils chatins foncé ; yeux gris ; nez

gros; menton rond; visage long) s'enrôlait dans le deuxième bataillon de Vaucluse. (Arch. Saint-Rémy, D 2, p. 324).

Le 29 juillet. — (12 Thermidor an II) le citoyen Paul Andrieu, l'oncle (56 ans, 5 pieds, 2 pouces; cheveux et sourcils chatins bruns; yeux gris, nez aquilin; bouche moyenne; menton rond; front ordinaire; visage long et ridé) était mis en état d'arrestation. (Arch. Saint-Rémy, D 2, p. 285). Cf. : le certificat de résidence délivré par « les officiers municipaux et administrateurs de la *Commune de* « *Glanum, ci-devant Saint-Rémy*..., le 27 brumaire an III » (17 septembre 1794). L'arrestation ne dut pas être maintenue, car le 27 janvier 1795 (8 pluviose, an III) « les officiers et administrateurs « de la commune de Saint-Rémy » délivraient un certificat de résidence au citoyen Paul Andrieu, 56 ans... agriculteur...

.. ..

Quel fut le sort du couvent de Saint-Paul en ces heures troublées ? On ne saurait le dire, faute de documents. Il est à présumer toutefois que la maison dut être pour les nouveaux acquéreurs, plus une charge pesante qu'une institution prospère, plus une mine de soucis et de complications qu'une source de bénéfices.

Aussi, rendant publique une vente qu'ils déclarent avoir faite dès l'année précédente, « Paul Andrieu, fils à feu Rémy, et Antoine « Lausier aîné, cédaient le 1er octobre 1807, par un acte sous seing « privé, sur une feuille de papier timbré de cinquante centimes, à « M. Louis-Etienne Mercurin, docteur en médecine à Saint-Rémy, la « maison et ci-devant couvent de Saint-Paul avec le terrain clos y « attenant et contigu... compris l'assiette du bâtiment, d'environ 200 « ares... et aussi les eaux et conduits de la fontaine de Saint-Paul « qui prennent leur source dans le vallon de Saint-Clair ».

La vente était faite « moyennant le prix de douze mille francs « que M. Mercurin a payés au sieur Andrieu pour la moitié qui lui « revient, en ouvrages métalliques de cours ? » Le sieur Andrieu s'en déclare payé et satisfait « il en a quitté M. Mercurin ».

Le sieur Lausier déclare avoir reçu « en différentes valeurs « dudit sieur Mercurin, avant la passation de la présente, une « somme de six mille francs... dont quittance par ledit Lausier ».

Cet acte de vente du 1er octobre 1807 qui rendait officielle une situation de fait antérieure (1806) fut enregistré à Saint-Rémy le 30 décembre 1815, déposé et transcrit le 8 novembre 1828, dans les minutes de Me Gaspard-Félix Blanc, notaire à Saint-Rémy, où nous avons pu le consulter chez Me Milan, successeur de Me Blanc (8).

(8) C'est pour n'avoir pas consulté cet acte fondamental que M. de VILLENEUVE s'est légèrement trompé dans la *Statistique des Bouches-du-Rhône* (Mar-

EPILOGUE

Ainsi fut fondé l'actuel asile d'aliénés de Saint-Paul.

Le solide monastère de l'époque romane sortait une fois de plus victorieux des épreuves du temps, et même rajeuni pour de nouvelles tâches, car, comme « il n'y a pas de puissance humaine, « ainsi qu'a dit Bossuet, qui ne serve, malgré elle, à d'autres des- « seins que les siens », les personnages et les événements de la Révolution n'avaient en somme et sous de nouvelles formes que ramené l'établissement de Saint-Paul à sa mission primitive, sa raison d'être et sa sauvegarde : « Rendre service ».

Il n'y a pas lieu de dire ici l'histoire, d'ailleurs surtout médicale de cet établissement, depuis la fin de la « période des Observantins » jusqu'à présent, soit environ un siècle et demi. Le lecteur aimera peut-être cependant qu'on lui signale au moins la présence soit comme visiteur, soit comme pensionnaires de quelques personnages qui ont laissé un nom illustre dans l'histoire : la duchesse de Berry, Madame Lafarge et Vincent Van Gogh.

La duchesse de Berry. — Une plaque de marbre dans la maison du médecin de l'hospice psychiatrique de Saint-Paul rappelle que :

SON ALTESSE ROYALE
MADAME, DUCHESSE DE BERRY
A HONORE CET ETABLISSEMENT DE SA PRESENCE
LE XIX NOVEMBRE 1829

Madame accomplissait alors incognito un voyage d'excursion et d'agrément dans le midi de la France. Elle avait passé la journée à Tarascon, venant de Nîmes et se rendit le lendemain à l'Ile-sur-Sorgue où la célèbre et antique corporation des pêcheurs de la Sorgue lui réserva une réception spectaculaire des plus originales (9).

seille, 1824), en datant de 1808, la fondation de l'asile moderne de Saint-Paul; l'abbé PAULET, encore plus, qui avança qu'en « 1808, M. Lauzier prit l'initiative de cet établissement » (Hist. de Saint-Rémy, p. 172).

M. H. ROLLAND est le premier qui ait signalé correctement à la date du 1[er] octobre 1807 « la vente au Docteur Mercurin du monastère de Saint-Paul par Antoine Lauzier et Paul Andrieu qui l'avaient acquis de la Nation » (*Saint-Rémy-de-Provence*, Bergerac, 1934, p. 129).

Mais deux anciens prospectus de Saint-Paul sont d'accord avec l'acte sous seing privé de 1807 pour dire que dès 1806, Saint-Paul était entre les mains du docteur Mercurin :

a) Affiche en couleurs (au musée des « Alpilles à Saint-Rémy). Lith. Vieillemart, 97, boul. Port-Royal, Paris. « Cette maison, fondée en 1806 ».

b) Prospectus, (Bibliothèque d'Avignon, n° 12 500).. Lith. Clément Saint-Just, Avignon, 1856. « *M. le Dr MERCURIN fonda, il y a environ cinquante ans, l'établissement Saint-Paul...* »

(9) Docteur LEROY (Edgar), *A Saint-Paul-de-Mausole, quelques hôtes célèbres au cours du XIX[e] siècle.*, in Revue d'Arles, juin 1941.

Madame Lafarge. — Condamnée à la prison perpétuelle le 2 septembre 1840, par la Cour d'assises de la Corrèze, Marie Cappelle, veuve Lafarge, accusée d'avoir empoisonné son mari à l'arsenic, purgea d'abord sa peine à la Maison centrale de Montpellier.

Malade de la poitrine, elle fut autorisée en 1851, à vivre avec sa cousine, Adèle Collard, à la « Maison de santé de Saint-Rémy-de-Provence ». Elle y séjourna du 20 février 1851 au 31 mai 1852.

Ruinée par son procès et son emprisonnement, elle occupa ses jours, à Saint-Paul-de-Mausole, à terminer son livre *Mes prisons* et à préparer la confection d'un nouvel ouvrage qu'elle voulait appeler *Les heures du dimanche;* sorte de commentaire romantique et fleuri des sermons hebdomadaires d'un prêtre distingué, l'abbé Chargros, personnage pittoresque, « ancien officier d'ordonnance de l'Empereur », ancien supérieur du grand collège des Lazaristes à Constantinople, « ancien confesseur du cardinal de Rohan », et depuis 1848, « aumônier des insensés de Saint-Rémy ».

Les *Heures du dimanche* ne virent jamais le jour, car Madame Lafarge, grâciée par le Prince-Président Louis Bonaparte, envoyée aux Bains d'Ussat, y mourut le 7 septembre 1852, âgée de 37 ans, ayant franchi comme elle le disait encore à Saint-Paul-de-Mausole « la solennelle étape entre les deux mondes, l'un qui passe vite avec « ses joies et ses multiples souffrances, l'autre qui est stable; alors que « le clairon de l'éternité nous ouvre les portes éternelles » (10).

Vincent Van Gogh. — Le 7 mai 1889, le médecin-chef Urpar de l'hôpital d'Arles envoyait à l'asile de Saint-Rémy « le nommé van Gogh (Vincent) âgé de trente-cinq ans ». Six mois auparavant, « dans un accès de manie aiguë », le malade s'était coupé un fragment de l'oreille. Son état s'était beaucoup amélioré, mais « il lui apparaissait utile d'être soigné dans un asile d'aliénés ».

Van Gogh passa exactement un an, de mai 89 à mai 90, à Saint-Paul-de-Mausole (11). On sait qu'à son départ de l'asile la maladie précipita son cours. Le dimanche matin 27 juillet 1890, Vincent Van Gogh se tirait un coup de pistolet dans la région du cœur, il en mourait le matin du 29...

Docteur Edgar LEROY.

(10) Docteur LEROY (Edgar), *Madame Lafarge à Saint-Paul-de-Mausole*, in Bulletin de la Société scientifique historique et archéologique de la Corrèze, t, 65, janvier, décembre 1943, pp. 15-85.

(11) Docteur LEROY (Edgar), *Le séjour de Vincent Van Gogh à l'asile de Saint-Rémy-de-Provence.* (Æsculapse, mai-juin-juillet 1926).

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages franciscains

SCHNEIDER (Edouard). — **Sainte Claire d'Assise**, Paris, Plon, [1959], 1 vol., 19 x 12 cm., 234 p.

Ce livre vient s'ajouter au très apprécié cycle franciscain des œuvres de M. S. Se tenant hors des querelles d'érudition, en un style aisé, il s'attache à retracer, dans les deux premières parties, la vie de sainte Claire ; après la description de l'état social d'Assise au moment de la naissance de la future Sainte, la première partie se consacre aux premières années de Claire, expose le problème de l'origine de sa famille, dont elle dresse une courte généalogie, et précise l'influence morale et spirituelle sous laquelle elle grandit ; la seconde partie narre l'établissement à Saint-Damien, la lutte pour la pauvreté et la mort de Claire. La troisième partie décrit Saint-Damien et la Basilique Sainte-Claire d'aujourd'hui et suit les destinées du Second Ordre avec la règle d'Isabelle de France et celle d'Urbain IV. Les appendices, qui terminent ce beau volume avec la bibliographie générale, mettent à la portée de tous les lecteurs, en leur traduction française, le **Sacrum Commercium**, le **Privilège de la Pauvreté**, des extraits de la correspondance de Claire, la Règle de 1253, le Testament de Claire, et des textes relatifs à sa canonisation.

A. J. Gondras,
o.f.m.

APOLLINAIRE DE SAINT-RENAN (T.R.P.) O.F.M. Cap. — **Petits Pauvres du Christ**, Blois, Librairie Mariale et Franciscaine, 1960, 2 vol. de 200 p., 20,5 x 14,5 cm.

Il est dans le monachisme occidental une institution primitive au sens propre du terme, celle des Frères laïcs. A l'origine du monachisme, les moines n'avaient pas le sacerdoce. Si loin que l'on remonte dans l'histoire des formes de vie religieuse, il est aisé de constater que les premiers adeptes des très lointains instituts étaient laïcs. Que l'on étudie les origines du monachisme bénédictin, du mouvement cistercien, on constate que les premiers religieux étaient ce que nous appellerions aujourd'hui : de simples Frères. Il en va de même dans l'Ordre de saint François dont les premiers compagnons n'étaient pas prêtres.

A l'heure actuelle, où on assiste à une sorte de mésestime de la vie religieuse, la valeur surnaturelle de la vie des Frères est de plus

en plus méconnue. Cette méconnaissance n'aurait-elle pas pour origine un manque profond d'esprit de foi ? Si d'humbles travaux manuels, si un rôle auxiliaire et effacé, ne sont plus compris et ne répondent pas aux aspirations des jeunes de notre temps, n'est-ce pas justement parce que l'on ne comprend plus la valeur surnaturelle d'une vie cachée et immolée ? C'est ce que l'A. développe brillamment dans l'introduction qui constitue à elle seule une belle apologie et expose avec clarté les éléments constitutifs de la vie religieuse des Frères laïcs : « Jésus a prêché ; sa prédication était même appuyée par des miracles. Elle n'est devenue vraiment féconde que lorsqu'elle fut arrosée du sang répandu sur la croix. C'est dans le mystère de la croix qu'il faut chercher la source de la vie de nos Saints. Ce qui donnait tant de force aux quelques paroles prononcées par ces humbles Frères [Capucins], c'est que l'on sentait bien que ces paroles étaient l'expression même de leur vie ; mais elles étaient aussi... sanctifiées par leur immolation. » Le reste du volume qui nous raconte la vie de quelques Frères Capucins : saint Séraphin de Montegranaro, saint Conrad de Parzham, les bienheureux Crispin de Viterbe, Félix de Nicosie, et Bernard de Corléon, saint Félix de Cantalice, saint Ignace de Laconi, les bienheureux François-Marie de Camporosso et Bernard d'Offida, récits alertes, pleins de vie, n'est que la brillante illustration de la thèse développée dans l'introduction. Ces esquisses biographiques nous inciteront à faire plus ample connaissance avec ces saints Frères, mais comme les biographies vivantes et intéressantes sont plutôt rares, on n'aura pas de peine à évaluer à sa juste valeur le mérite de l'A. qui a su camper sous nos yeux ces saints si sympathiques en vue de nous les faire connaître et de nous les faire prier. Tous, avec leurs grâces spéciales, sont une preuve de la sainteté de la vie religieuse et de l'état des Frères laïcs. S'ils se sont signalés par telles et telles vertus, une particularité leur est commune à tous : la pratique de la prière. La vie du Frère laïc étant contemplative, ceux que l'Eglise nous propose pour modèles ont su incarner cet idéal voulu par saint François pour ses Frères

P. R.

QUAGLIA (A.). — **L'originalità della regola francescana**, 2a ed., Sassoferrato, Ed. La Pace, 1959, 1 vol., 21 x 15 cm., XIX - 187 p.

Bien intéressant, cet ouvrage, déjà publié au même lieu en 1943, comme thèse présentée à l'Université catholique de Milan. Depuis lors l'auteur a occupé des charges importantes dans l'O.F.M. : maître des étudiants à Naples, Ministre provincial de la Marche, maître des étudiants à notre Université internationale Saint-Antoine de Rome. C'est donc après un contact prolongé avec une règle vécue qu'il nous présente cette nouvelle édition, retouchant surtout le chapitre initial, le plus discuté par les spécialistes.

Il ne s'agissait pas évidemment d'une édition critique ; elles existent depuis un demi-siècle et donnent pleine satisfaction. L'A. veut mettre en lumière ce qu'il y a de profondément original dans la règle franciscaine, et quiconque lira son ouvrage sera d'accord sur le chapitre final.

Quant au **premier chapitre**, consacré à l'origine et au développement de la **règle** (p. 1-68), où le P. Quaglia traite successivement de la

Forma vitæ de 1210, des règles de 1221 et 1223, il ne peut en être de même. Pour lui en effet la **Forma vitæ** n'aurait jamais existé comme écrit, François s'étant contenté d'exposer de vive voix à Innocent III son idéal de vie évangélique, avec pauvreté absolue et apostolat pénitenciel. Les textes du XIII[e] siècle qui soutiennent le contraire sont à interpréter comme des fictions du droit (bulle de 1223), évocation imaginative (testament), expressions équivoques (Celano et saint Bonaventure). L'A. ne peut croire que François ait présenté un écrit au pape dès 1210 alors qu'en 1217-20 (précisons : 1219) il se refuse encore à composer une règle. J'avoue n'être nullement convaincu devant un tel subjectivisme alors que nous savons par Celano qu'avant le voyage de Rome, voyant ses compagnons augmenter, « **scripsit** sibi et fratribus suis... **simpliciter et paucis verbis** vitæ formam et regulam, S. Evangelii præcipue sermonibus utens » (1, 32). Ce qui signifie qu'avant de quitter Assise en 1210 un texte avait été transcrit avec quelques passages évangéliques et d'autres qui ne l'étaient pas. Il n'est pas d'usage à la Curie, même pour un **oraculum vivæ vocis** d'autoriser un essai nouveau de vie religieuse sans quelque document écrit. S'il n'a pas été enregistré, c'est qu'il s'agit d'un texte provisoire et retouchable. De fait, il sera considérablement augmenté jusqu'en 1221, tout en continuant à porter le nom d'Innocent III. Ce que François refuse aux capitulaires de 1219, ce n'est pas d'avoir une règle écrite, mais de modeler la sienne sur les règles antiques des moines et chanoines. Le prologue de 1221 semble au P. Quaglia postérieur à la canonisation du saint fondateur (juillet 1228), vu que la rubrique initiale appelle François **beatus**, comme s'il n'y avait pas une immense différence entre ces rubriques changeantes et un texte qui se maintient constant dans la tradition manuscrite !

Etudiant la **règle de 1221**, l'A. pense que François aurait abdiqué à son retour de Terre sainte par dégoût ou pour être plus libre d'élaborer sa règle (p. 23) ; Celano, mieux au courant sans doute, dit que ce fut « propter infirmitates » (2, 143). L'A. insiste sur l'unité stylistique de cette règle et la prouve excellemment. Il a tort de voir dans le texte du prologue un décalque de Celano, car c'est le contraire qui est vrai.

Quant à la **règle de 1223**, elle ne serait nullement le fruit d'une révélation divine, mais le résultat d'un compromis laborieux entre le saint, les ministres, le cardinal Hugolin et le pape Honorius. L'affirmation semble trop absolue. Si on peut accepter tous les détails du joli roman qui ouvre le **Speculum perfectionis**, on n'est pas en droit de nier à François un concours spécial de l'Esprit-Saint, car il est expressément affirmé par saint Bonaventure. Que certaines interventions aient eu lieu, c'est l'évidence même, mais il faut reconnaître qu'il n'en a été tenu compte qu'en des points de détail. Ceux qui voulaient un adoucissement à la loi fondamentale de pauvreté n'ont rien obtenu, le nouveau texte étant sur ce point plus rigoureux que le précédent ! Nouvelle contradiction avec Celano (2, 209) et saint Bonaventure (4, 11) au sujet du texte rédigé à Fonte Colombo : pour le P. Quaglia, ce serait celui de 1221. Ici encore nous préférons suivre la tradition.

Etudiant ensuite les **rapports entre les deux règles**, l'A. reproche à Sabatier d'affirmer qu'il n'y a rien de commun entre elles, sinon le nom (p. 49), alors que Sabatier parle des textes de 1210 et de 1223. Un précieux parallèle des chapitres 1 et 2 nous est offert aux pages

49-52. Souhaitons qu'une nouvelle édition continue le travail pour les autres chapitres. ce qui serait des plus utiles pour les spécialistes. Quoiqu'il en soit, la synthèse sur les omissions, lieux parallèles est bien faite et des plus instructives.

Ce chapitre se clôt sur un examen du **Testament**. Après avoir parfaitement montré qu'il contient six préceptes, l'A. conclut qu'il n'ajoute rien de constructif à la règle. Peut-être serait-il plus objectif de penser qu'il y ajoute bien six choses, mais que le fondateur n'étant plus Ministre ne pouvait que donner des conseils sans valeur obligatoire. Quant à affirmer que le compromis de 1223 fut opéré à la satisfaction générale, il est permis de poser un point d'interrogation. Tous obéirent, mais certains sans joie...

Le court **chapitre deuxième** est un exposé de la pensée des auteurs (lisons: écrivains) sur l'originalité de la règle (p. 69-76). Nous voyons défiler, après saint François et saint Bonaventure, les commentateurs des XIII[e] et XIV[e] siècles, puis quelques historiens contemporains. C'est donc une histoire des opinions assez sommaire. De plus, certains se demanderont pourquoi elle n'a pas été placée en tête de l'ouvrage.

Le **chapitre troisième**, consacré aux influences externes (p. 77-136), est ce qu'il y a de plus neuf, de plus intéressant et de plus objectif en tout l'ouvrage; il mérite à lui seul, l'attention de tout franciscanisant. L'A. étudie successivement l'influence du droit canon de l'époque, des anciennes règles monastiques, des réformes et nouvelles familles religieuses (XI[e] - XIII[e] s.); il nous replace dans l'ambiance religieuse et sociale de l'époque. Si notre règle n'a rien à voir avec celles de saint Basile et de saint Augustin et emprunte peu à saint Benoît, elle subit l'influence des réformes et familles religieuses plus récentes. Elle doit ainsi à Cluny le chapitre général (p. 93); à Citeaux, la visite canonique (p. 95); aux Hospitaliers, le gouvernement unitaire (p. 97); à Prémontré, les provinces (p. 100); la pratique de la pauvreté, à Citeaux et aux Chartreux (p. 103). L'A. attire justement l'attention sur des groupements trop oubliés parce qu'éphémères, nés au début du XIII[e] siècle: les **Humiliés**, qui récitent l'office des Pater (p. 108); les **Pauvres catholiques** et les **Pauvres prédicants**, Vaudois convertis, qui n'acceptent pour le travail fourni ni or ni argent, mais uniquement la nourriture, et inaugurent l'apostolat de la prédication (p. 113-118). C'est aux Trinitaires que la règle franciscaine doit le plus: l'appellation **ministri**, la défense d'aller à cheval, le chapitre annuel, la formulation des trois vœux (p. 125-128). Inutile au contraire de recourir aux Dominicains dont l'activité apostolique et missionnaire ainsi que l'organisation s'avèrent postérieures aux nôtres (p. 128-133).

Le **dernier chapitre** développe cinq idées qui résument l'originalité de notre règle. Tout d'abord **l'imitation intégrale de l'Evangile** (p. 137-142). Il faudrait ici distinguer entre les intentions du fondateur, qui de fait s'appliqua jusqu'à son dernier jour à imiter Jésus, et les contingences qui ont influé sur la rédaction des deux règles. Ce qui était conseil dans l'Evangile a pris forme de vœu. Notre-Seigneur, comme les Apôtres, possédaient, même en particulier; ils avaient une bourse commune, puisque Judas, leur économe, en abusa pour sa propre ruine. Leur vie cultuelle était celle des pieux juifs de l'époque. Les règles ajoutent à l'Evangile des obligations et toute une organisation cultuelle et administrative. Elle n'imitent

donc pas l'Evangile intégralement. Le dire, c'est se payer de mots. Il faut distinguer entre lettre et esprit.

Deuxième idée : **la fidélité à l'Eglise** (p. 142-145). L'A. eût pu noter qu'Assise, tout comme les autres sièges ombriens, n'avait pas de métropolitain, et que au-dessus de l'évêque venait immédiatement le pape, vrai primat de toute l'Italie centrale. Il montre parfaitement ce qu'a de nouveau l'institution du cardinal protecteur.

Troisième idée : **l'organisation de l'Ordre** (p. 149-157). Le tableau donné est trop complet, en mettant une différence entre **custos** et **guardianus**. Cela se produisit vite, au témoignage d'Hugues de Digne, mais seulement après la mort de saint François. Le **guardianus** dont parle le Testament s'identifie alors avec custode. Le même supérieur local qui était dit en latin **custos** s'appelait en italien **guardiano**.

Quatrième idée : **la pauvreté franciscaine** (lisons : **totale**) (p. 157-169). Elle n'a pas de limite. Pauvre est tout membre de l'Ordre, intérieurement et extérieurement, en son nom, dans le non-usage des chaussures, du cheval et de l'argent, dans l'exercice de la quête. On aurait pu ajouter : dans le vêtement.

Cinquième idée : **l'apostolat** (ajoutons : **universel**) (p. 169-174), aussi bien parmi les chrétiens que chez les infidèles.

Dans un article final plein d'intérêt l'A. met en relief quelques **caractéristiques nouvelles** : manque de peines corporelles, réduction des pénitences, sens de fraternité et de bonté, respect de l'initiative individuelle, vie tout ensemble active et contemplative, préceptes obligeant **sub gravi** (p. 174-182). On méditera la très belle **conclusion**, surtout la dernière page (186-187).

Malgré quelques ombres, nous voyons en cet ouvrage un essai important et original sur la règle franciscaine. Personne jusqu'ici ne l'avait tenté.

P. J. **Cambell**,
o.f.m.

S. BERNARDINI SENENSIS, O.F.M. — **Opera omnia**, jussu et auctoritate Rmi. P. Augustini Sépinski, totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis, studio et cura P.P. Collegii S. Bonaventuræ ad fidem codicum edita. T. VI-VII, Quaracchi, 1959, 2 vol., 32 x 22 cm., 71* - 551 p. et 642 p., frontispices et tables.

Après les tomes IV-V qui terminaient la grande œuvre oratoire du réformateur franciscain, voici les deux volumes qui achèvent l'édition appelée à devenir classique, de toute la production de saint Bernardin de Sienne. Sur les caractères généraux de ce prédicateur, comme sur les qualités de cette édition, nous renvoyons au compte rendu des précédents volumes (E. F., nouv. série, n° 18, juin 1957, p. 106-108). Le tome VI présente, dans l'ordre chronologique de leur composition définitive ou de leur révision par l'auteur (an. 1430-1444) trois traités : **De Vita christiana** ; **de Beata Virgine** ; **de Spiritu Sancto et de inspirationibus** ; **de Beatitudinibus evangelicis**. Le tome VII, contient les **Sermones de tempore et de diversis**. La préface et l'introduction du tome VI (p. 1* à 71*) porte sur les deux tomes, ainsi que les tables du tome VII (p. 559 à 642) : index des citations de la Sainte Ecriture ; index des bibliothèques et des codices ayant servi à établir le texte (voir aussi t. VI, p. 18*) ; index des

auteurs et ouvrages cités; index analytique des sujets traités. Enfin, fidèles à leur méthode, les éditeurs donnent (t. VI, p. 481-534; t. VII, p. 529-537) sous le titre d'**appendix**, les textes in-extenso des leçons non retenues.

La clarté de l'exposé, la richesse de la documentation, la profondeur de la doctrine, l'onction du sentiment, tout appelle à ne pas négliger ces écrits, non pas mineurs mais équivalents ou même supérieurs à ses grands sermons, de saint Bernardin. Que de choses à prendre dans les sermons des dimanches après la Pentecôte, ou dans la petite « somme » de saint Joseph (t. VII, p. 16-31) pour remplacer les fadaises conventionnelles de la prédication courante! Comme il est arrivé à d'autres prédicateurs ou écrivains religieux dont l'œuvre était inconnue ou inabordable, il est à souhaiter que cette édition définitive de saint Bernardin hâte sa proclamation par le Pape de Docteur de l'Eglise universelle. Ce serait le juste couronnement du travail magnifique des érudits franciscains de Quaracchi.

P. Willibrord,
o.f.m.cap.

DUBOIS QUINARD (M). — **Laurent de Paris: une doctrine du pur amour en France au XVIIe siècle.** Rome, Institutum historicum O.F.M. Cap., 1959, 1 vol., 25 x 16 cm., XXIII-378 p.

Peu à peu, trop lentement à notre gré, des études importantes paraissent, qui sont consacrées aux grands spirituels français du XVIIe siècle appartenant à l'Ordre des Capucins. Après Benoît de Canfield, après Yves de Paris, voici le tour de Laurent de Paris. Nous devons à l'Institut historique des Frères Mineurs Capucins, l'édition vraiment remarquable de la thèse de Mlle Quinard, thèse dont nous avons parlé en son temps (cf. **Etudes Franciscaines**, nouv. série, 1957, t. VIII, p. 76-80).

L'ouvrage est classique en ce sens qu'il se divise, comme il se doit, en trois parties: l'homme, l'œuvre, sources et influence. En cela rien d'original. L'originalité consiste particulièrement dans la personnalité même de l'auteur étudié. Grâce à lui un éclairage nouveau sera jeté sur une période de la spiritualité chrétienne, sur laquelle pourtant se sont penchés des historiens aussi remarquables que l'abbé H. Brémond et Dom Huybens. C'est que ceux-ci, éblouis sans doute par la découverte qu'ils avaient faite de Benoît de Canfield et de sa **Règle de perfection**, n'avaient jeté qu'un rapide regard sur son contemporain et frère en religion: Laurent de Paris; pourtant celui-ci tout en semblant marcher dans le sillage de son illustre confrère, s'oppose à lui sur un point important en substituant à l'exercice de la volonté divine, celui de l'amour divin. Nous avons là comme un point de départ nouveau, une orientation nouvelle dans l'histoire de la spiritualité.

Entré chez les Capucins le 7 octobre 1581, Laurent de Paris eut pour maîtres trois italiens: Bernard d'Osimo, Julien de Camerino, Jérôme de Casteferreti, tous les trois disciples de Mathias Bellintani de Salo; c'est en Italie qu'il fit ses études, très vastes sans aucun doute si l'on en croit son érudition, mais surtout orientées vers la philosophie, la théologie et la mystique. Revenu en France, vivant à l'écart des troubles causés par les guerres de religion, il fut successivement gardien et définiteur, tant à Paris qu'en Province, appor-

tant partout son sens de l'équilibre et sa pondération ; comme directeur de conscience il exerça une influence d'autant plus grande qu'il vivait profondément la doctrine qu'il enseignait ainsi que le témoignent les confidences semées çà et là dans ses ouvrages. Il mourut au couvent de Meudon, le 12 avril 1631.

Il laissait deux énormes volumes : **Les tapisseries du divin amour** et **Le palais d'amour divin** ; en fait nous avons là les tomes quatrième et premier d'un seul ouvrage, dont les autres aujourd'hui disparus s'appelaient : **La chambre du trésor du pur amour** (t. II), **La salle du pur amour** (t. III), **Le sacré cabinet du très pur amour divin** (t. V). L'on pourrait croire qu'en raison de cette perte la doctrine laurentienne nous est parvenue mutilée ; il n'en est rien, car, dès **Le Palais de l'amour divin**, Laurent de Paris avait pris soin de pousser de nombreuses pointes dans tous les domaines, de sorte que nous avons vraiment sa pensée dans toute son intégrité. Cet ouvrage eut trois éditions : 1602, 1603 et 1614 ; entre les deux premières et la dernière il existe de notables différences, qui tiennent à ceci que l'auteur voulant répondre à certains reproches d'obscurité condense en courts traités des développements diffus au long de divers chapitres ; le tout gagne sans aucun doute en clarté mais la doctrine demeure la même ; dès le début, Laurent de Paris a pris position pour le pur amour en critiquant Benoît de Canfield et sa **Règle de perfection**, ouvrant ainsi une nouvelle voie. L'on ne saurait trop souligner l'importance de la date : 1602, qui fait du **Palais** le premier ouvrage mystique du XVII[e] siècle ; il ouvre une voie.

Cette doctrine, quelle est-elle donc ? Elle consiste essentiellement dans l'exercice du pur amour, tous les autres exercices étant dans la dépendance de celui-ci. Voilà qui suppose une psychologie spéciale, l'âme comprenant comme deux régions, l'une inférieure : les sens, l'appétit, l'animalité, l'autre supérieure, qui comprend la mémoire, l'intelligence, la volonté ; ici distinction nouvelle en mémoire inférieure et mémoire supérieure, en intelligence inférieure (la raison) et supérieure (l'œil, le fond, le centre), en volonté inférieure et supérieure (le cœur). Quand l'homme en est arrivé au pur amour, les parties inférieures, non seulement les sens mais aussi la raison, sont liées ; les facultés cessent leur mode d'action humaine pour comprendre et aimer à la façon dont cela se passe chez un Dieu. En cette transformation la part qui revient à l'homme consiste essentiellement à préparer par son industrie ce moment où la fine pointe de l'esprit entrera en contact avec le Seigneur ; travail humain d'anéantissement, abandon des images et des discours ; trois indices montrent que l'âme arrive au changement de la vie purgative en vie unitive : l'ennui de tout ce qu'elle a pu concevoir raisonnablement des choses divines ; l'absence de délectations, l'âme subsistant en elle-même sans autre appui que la foi ; un renforcement de la faim et de la soif de ce souverain bien. Alors la pointe de l'esprit et de la volonté entrant dans le « cabinet » où doit s'effectuer l'union, Dieu devient l'unique opérant, l'âme l'instrument de Dieu, qui est l'auteur même de sa passivité, et son inaction est un mouvement divin qui semble remplacer le mouvement humain ; il n'y a pourtant pas cessation totale de l'action humaine ; la coopération humaine existe toujours, mais noyée par la puissance du concours divin. L'homme devient un autre Dieu ; la même action, le même amour, la même jouissance, la même perfection : c'est une déification.

Nous avons là une spiritualité de l'amour, amour discursif, amour unitif ensuite ; c'est l'amour qui prévient l'intelligence et lui permet de comprendre dans le simple regard de contemplation amoureuse ; c'est lui qui transforme la volonté en la conformant au divin vouloir. L'exercice d'amour se scinde en trois temps : exercice de la présence de Dieu, exercice de la volonté divine, exercice de la gloire de Dieu ; sont en dépendance de cet exercice unique à trois phases : celui de la connaissance de soi, de la mortification des sens, de la mortification surtout de l'imagination ; l'oraison a normalement sa place de choix dans cet effort d'amour, solitaire plutôt que publique, mentale plutôt qu'orale, passive plutôt qu'active, affective plutôt que méditative ; il lui faut consacrer au moins deux heures par jour et pendant ces deux heures se maintenir en présence de Dieu, se conformer à sa volonté, chercher sa gloire et pour cela faire mourir l'amour-propre, ne pas rechercher les consolations, cultiver la pureté de l'intention ; en somme aider les âmes à cesser d'être mercenaires en sorte qu'elles agissent pour Dieu seul. La dévotion à la Passion a sa place marquée dans tous ces exercices ; il s'agit d'abord d'imiter dans ses souffrances l'humanité du Christ, ensuite de vivre avec lui son Calvaire dans une profonde et amoureuse union ; nous retrouvons là les trois composantes signalées plus haut : se mettre en présence du Christ souffrant, conformer sa volonté à la sienne, union sans entre-deux de chose aucune ; c'est déjà en somme la dévotion au Sacré-Cœur, dévotion qui ne gêne nullement la vie mystique mais au contraire l'entretient, l'anime dans un long regard de reconnaissance et d'amour.

Cette spiritualité de l'amour suppose toute une philosophie ; certes il ne s'agit pas de spéculation ; l'expérience est la première source ; le raisonnement ne vient qu'ensuite et se confond dans une sagesse, une sapience du cœur ; nous n'aurons donc pas une théorie dogmatique de la connaissance ; nous savons seulement qu'à la suite de saint Augustin et de saint Bonaventure, Laurent de Paris est partisan de l'innéisme qui est une tendance à connaître pour l'intelligence, à aimer pour la volonté et qui a son épanouissement dans une illumination ; cette illumination peut se définir : l'acte de l'esprit, qui en tant qu'esprit, perçoit immédiatement les vérités éternelles, non pas qu'elles soient innées en lui, mais parce qu'il est préparé par sa nature à cette compréhension ; une ascèse est nécessaire qui dégage l'esprit de tout ce qui l'encombre et lui permette de s'ouvrir au divin soleil ; Dieu est alors connu sans l'aide de raisonnements et ceux-ci n'interviennent qu'ensuite pour confirmer une expérience première. Tel serait l'ordre naturel ; en fait cet ordre n'existe que pénétré par le monde de la grâce et c'est sur une vue de foi que se termine cet effort de purgation : le développement final est d'ordre mystique ; l'homme, qui est excellent entre toutes les créatures, et qui est l'objet d'une providence spéciale, ne peut y parvenir que par la voie de l'anéantissement, celui de la volonté et celui de l'intelligence, grâce à l'exercice continu du Rien et du Tout, qui par l'humilité perd l'homme à soi-même et le conduit jusqu'à la perfection de l'amour.

Une question maintenant se pose : quelles sont les sources d'une telle doctrine et quelle en est l'originalité ? Mlle Dubois-Quinard se penche longuement sur ce vaste problème et si sa réponse n'est pas des plus nettes, c'est tout simplement que nous nous trouvons devant un problème des plus complexes.

Deux sortes de sources peuvent être distinguées : la première comprend les écrivains avoués par Laurent lui-même, l'autre ceux dont il a pu s'inspirer sans les nommer.

Au premier plan des sources avouées, il faut placer saint Bonaventure, tant au point de vue philosophique, qu'au point de vue spiritualité ; après lui saint Augustin, et c'est tout à fait compréhensible, le docteur séraphique s'étant inspiré de l'évêque d'Hippone ; par là nous remontons jusqu'à Platon, du moins jusqu'à ce qu'il a de christianisable ; nous redescendons maintenant le cours des temps en passant par le Pseudo-Denis, saint Bernard, les Victorins, saint François d'Assise, Harphius, Louis de Grenade, qui peuvent être cités comme les principaux inspirateurs de la pensée laurentienne ; après eux et à degré moindre et de beaucoup : Tauler, Suso, Ruysbroeck, Louis Dupont, les Capucins Mathias et Alexis de Salo, le franciscain Diego de Estalla, Ludolphe le Chartreux, Louis de Blois, les deux saintes Catherine, celle de Gênes et celle de Bologne.

Parmi les sources non avouées, il faut probablement citer **La perle évangélique** et sainte Thérèse d'Avila.

Ce qui ressort de cette longue et parfois pénible étude, c'est que tous ces écrivains ont exercé sur Laurent de Paris une influence à double point de vue : celui de l'illumination augustinienne, celui de la passivité. Peut-être peut-on reprocher à Mlle Dubois-Quinard de ne pas avoir assez distingué ces deux aspects qui ne se tiennent pas nécessairement.

Nous passerons vite sur d'autres reproches qui peuvent être formulés : **La Règle de perfection** de Benoît de Canfield ne fut pas condamnée dès 1616, comme le rapporte l'auteur (p. 20), mais seulement en 1667 ; la première édition de la **Philosophie des contemplatifs** du capucin Sébastien de Senlis est de 1621 et non de 1631 ; elle est toute entière sous l'influence de Benoît de Canfield ; les œuvres morales, comme le **Flambeau du juste** et les **Maximes du sage** marquent une réaction très nette contre les mystiques et s'inscrivent dans le sillage de l'humaniste Yves de Paris. Dans la **Nomenclature des principaux termes de la spiritualité de Laurent de Paris** (p. 366), deux sens sont donnés au mot amour-propre : le bon amour et le faux amour-propre ; si on lit attentivement l'ouvrage ici analysé, l'on trouve de nombreux textes laurentiens touchant le faux amour-propre, aucun touchant le bon ; cette lacune peut sembler assez significative. La partie la plus faible de cette thèse porte sur l'humanisme laurentien ; l'auteur s'efforce de faire de Laurent de Paris un humaniste et elle déclare que l'anéantissement prôné par lui est moral, ascétique, et suppose comme une exaltation de l'homme, une école d'énergie (p. 173) ; mais il est question aussi d'un anéantissement mystique tant de la volonté que de l'intelligence et les termes employés sont d'une réelle énergie ; l'on ne dit pas anéantissement de la manière humaine de connaître, c'est-à-dire de ce qui est considéré comme un manquement, mais de l'intelligence ; et de même pour les autres facultés ; il semble donc bien que la transposition du plan moral au plan mystique tentée par l'auteur soit fautive ; ne pourrait-on pas dire plutôt qu'en essayant, comme nous l'avons signalé, de concilier deux tendances, celle de l'illumination et celle de la passivité, Laurent de Paris est tombé dans une contradiction, dont il n'a pu se tirer ; ce que n'a pas fait saint François de Sales, dont le vocabulaire est beaucoup moins osé ?

Des remarques que nous venons de faire, certaines ont peu d'importance, d'autres peuvent provoquer de salutaires réactions et provoquer d'utiles recherches et c'est peut-être là le principal mérite de cet ouvrage; sans compter celui d'apporter un appoint important à l'histoire de la spiritualité.

P. Julien-Eymard,
o.f.m.cap.

SCHMITT (P. Clément). O.F.M. — **Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise, Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs** (1334-1342). Quaracchi, 1959, 1 vol., 25 x 18 cm., 420 p.

L'histoire du XIVe siècle franciscain vient de s'enrichir d'une œuvre magistrale due aux recherches laborieuses du R.P. Clément Schmitt, consacrée au Pape cistercien Benoît XII et à son action sur l'Ordre des Frères Mineurs. Bien que le pontificat soit court — 1334 à 1342 — il n'en est pas moins très chargé, et son influence fut prépondérante, sinon toujours heureuse sur l'Ordre des Mineurs.

Le pontificat de Benoît XII voit se dérouler une suite d'événements de première importance pour l'Ordre de saint François. Cette action s'insère dans une époque historique extrêmement troublée de l'histoire médiévale : guerre de Cent ans, tentatives de réduction du schisme grec, hérésies qui se propagent, et surtout le conflit de la Papauté avec Louis de Bavière et un anti-pape ! Jean XXII avait su tenir tête... Son pontificat avait encore vu se dérouler — sur le plan de l'histoire franciscaine — la lutte contre les Spirituels, les thèses relatives à la pauvreté du Christ. Sans cesse, le Pape était intervenu dans ces luttes continuelles. Quelle allait être la ligne de conduite de son successeur ? Quand Benoît XII accède au souverain pontificat, ces discordes ne sont pas encore apaisées. La grande œuvre du nouveau Pape sera surtout d'appliquer les décisions de son prédécesseur. Il se trouvait d'ailleurs très bien préparé à cette tâche par son passé d'inquisiteur et de théologien. Effectivement, Benoît XII sut maintenir durant son pontificat les mesures que Jean XXII avait portées contre les Spirituels, garda les inquisiteurs et sut tenir tête aux Frère Mineurs révoltés de la Cour de Munich, qui, groupés autour de Louis de Bavière, bravaient les foudres pontificales. Occam, Bonagrazia de Bergame, surtout, présentaient le Pape comme l'usurpateur des droits de l'empire, critiquaient sa ligne de conduite dans la querelle renaissante de la pauvreté du Christ, et allaient même jusqu'à le traiter d'hérétique et à le regarder comme déchu de ses droits et de son titre. Benoît XII, devant ce débordement de libelles et de traités diffamatoires, garda son calme monastique, continua de suivre son programme avec sérénité, sûr qu'il était, d'agir comme vicaire du Christ et chef de l'Eglise.

Par rapport à l'Ordre des Frères Mineurs, Benoît XII eut encore un rôle de législateur en imposant de nouvelles Constitutions, dites Constitutions cisterciennes (1336). L'initiative, en fait était nouvelle et inédite. Jusqu'alors, seuls les Chapitres généraux avaient autorité en matière législative. On a reproché aux Constitutions de Benoît XII d'insister par trop sur l'office divin, de ne pas parler ou peu de la pauvreté, en quoi on voyait là l'influence de Guiral Ot, Ministre général de l'Ordre. Ces critiques qui s'appuient sur Wadding, lequel d'ailleurs ne cite pas ses sources, ne sont plus admises aujourd'hui, et l'étude approfondie des Constitutions cisterciennes montre l'influence

prépondérante qu'elles eurent dans la suite sur la législation franciscaine. Aussi l'A. n'admet-il pas la révocation, au Chapitre de Marseille, en 1343, l'année qui suivit le décès du Pape, des Constitutions promulguées en 1336.

L'A. insiste également longuement, et ce sont de belles pages à la gloire de l'Ordre franciscain, sur les relations entre Benoît XII et les enfants de saint François. Il n'est besoin pour s'en convaincre que de parcourir le bullaire et de lire les innombrables privilèges dont le but était de défendre les droits de l'Ordre dans certains conflits. Le groupe des dissidents réfugiés à la Cour de Munich, ne constituait qu'un petit nombre. Le Saint-Siège ne l'ignorait pas, aussi sut-il conserver intacte son estime pour l'Ordre, et prendre dans son sein nombre de religieux qui devinrent des évêques, des légats, des inquisiteurs, et qui soutinrent l'action du Saint-Siège au XIV[e] siècle. Benoît XII se plut à choisir parmi eux les religieux qui s'efforcèrent de renouer, suivant le grand désir du Pape, les relations diplomatiques avec la dynastie de Gengis-Khan. Même en pleine période de troubles pour l'Ordre franciscain, ce dernier sut garder sa fidélité au Saint-Siège, et soutenir l'action apostolique et diplomatique d'un Pape, dont un des grands mérites fut justement de s'appuyer sur les Frères Mineurs si populaires à cette époque troublée.

Le P. Schmitt a rendu aux médiévistes et aux historiens de l'Eglise un grand service par son étude approfondie. Les remarques — et toute œuvre est, en quelque manière, imparfaite — ne peuvent infirmer l'éminente valeur de cette œuvre qui fait suite à l'ouvrage du regretté P. Gratien, O.F.M.Cap. : **Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs.** Sans doute, aurait-on aimé connaître un plus grand nombre de sources manuscrites, dont la courte liste contraste avec l'ensemble imposant de la documentation imprimée, peut-être aussi le lecteur aurait-il désiré un texte français plus pur, mais encore une fois, on aurait bien mauvaise grâce à insister sur ces déficiences. L'ensemble de l'ouvrage constitue une étude magistrale consacrée à une des époques les plus troublées et les plus grandioses aussi de l'Ordre franciscain.

P. Raoul,
o.f.m.cap.

P. RAFFAELLE PAZZELI. T.O.R. — **Il Terz'Ordine regolare di S. Francesco attraverso i secoli.** Rome, Curie Généralice du T.O.R. 1958, 21,5 x 14 cm., 383 p., ill.

Voici un travail très sérieux sur une branche de l'histoire franciscaine fort peu connue : celle du Tiers-Ordre régulier masculin. L'existence même d'un Tiers-Ordre régulier, c'est-à-dire d'un Ordre religieux franciscain dont l'origine spirituelle et juridique soit la règle du Tiers-Ordre, est à peu près ignorée en France, bien que de tels religieux y aient joué dans le passé ou y jouent encore (dans le Midi) un rôle non négligeable. Reprenant les travaux du P. R. Luconi, l'A. enrichit encore l'information de ce maître et éclaire davantage certains problèmes, comme les origines mêmes de la vie communautaire de tertiaires hommes. A la page 40, écartant prudemment l'affirmation que François ait voulu personnellement un mode de vie religieuse séparée du monde et basée sur la règle du Tiers-Ordre et non sur celle des Frères Mineurs, l'A. pense que le Patriarche d'Assise a connu les

premiers essais de vie hors du monde de tertiaires et les a encouragés. Il ne s'agissait alors que d'ermites ou de reclus, quelquefois d'hommes pieux dévoués aux soins des malades dans les hôpitaux. Bref, les premiers tertiaires réguliers ne pouvaient pas, en raison d'une vocation personnelle, professer la règle des Frères Mineurs et ne voulaient cependant pas demeurer dans le monde, mais s'en séparer, et vivre à la manière de saint François. Cette étude montre la légitimité d'une telle démarche ; ses essais divers ; la prise en charge par le Saint-Siège ; les étapes d'une unification (dès le XVe siècle) qui laisse à chaque congrégation régionale ou nationale son autonomie et ses usages. En poussant son enquête jusqu'à nos jours (le dernier couvent fut ouvert depuis la sortie de l'ouvrage, à Washington) l'A. nous donne à juste titre l'impression d'une vitalité très grande dans cet ordre, surtout semble-t-il, en Amérique. Les illustrations enrichissent la documentation, en montrant suivant les pays, des types de couvents de tertiaires, et le style de leurs œuvres. Si la bibliographie (p. 11 à 23 et nombreuses ajoutes en notes du texte) est impressionnante et soigneusement dressée (bien que plusieurs petites fautes d'impression échappent aux typographes italiens qui transcrivent le français...) on aimerait avoir un index onomastique général, personnel et local, de l'ouvrage, et un tableau de toutes les Congrégations actuelles du Tiers-Ordre régulier franciscain. Cela faciliterait beaucoup le maniement de cette étude, en tant qu'elle est non seulement une histoire, mais aussi un instrument de travail pour l'historien franciscain.

P. Willibrord,
o.f.m.cap.

P. CRESCENZIO DA CARTOSIO. O.F.M.Cap. — **I Frati Minori Cappuccini della Provincia di Alessandria.** Volume II : Biografie. Tortona, Scuola Tip. S. Francesco, 1957, 20 x 15 cm., XII - 350 p., ill.

Les **Etudes Franciscaines** de juin 1954 (p. 103-104) rendaient compte du premier volume de cette monographie de la Province capucine d'Alexandrie. Le présent volume, en exposant la biographie succincte des grands religieux de cette région, donne un caractère encore plus humain, plus vivant et plus constructif à cette étude. Bien que la Province d'Alexandrie n'ait été érigée canoniquement qu'en 1751, l'A., à juste titre, nous fait connaître les religieux illustres qui ont vécu dès les origines de l'Ordre, dans la région alexandrine, comme ceux qui en sont originaires mais vécurent en d'autres provinces religieuses. Plus de deux cent trente personnages défilent ainsi sous nos yeux, rangés par périodes de l'histoire de la Province, par custodies et chronologiquement, le dernier religieux présenté étant mort en 1918. Chaque biographie est accompagnée des références à ses sources, en plus d'une ample bibliographie générale. Dans un tel travail, qui porte parfois sur des religieux dont l'influence a été capitale soit sur l'Ordre tout entier (Bernardin d'Asti) soit sur l'histoire religieuse et politique de leur temps (Hyacinthe de Casale) l'A. a eu souvent l'occasion de préciser des points obscurs ou corriger des erreurs traditionnelles. Et, bien qu'on soit éloigné du panégyrique édifiant à jet continu, on trouve toujours matière, dans ces pages, à réflexion purement spirituelle. Qu'il nous soit cependant permis d'exprimer deux regrets : que l'on ait changé de caractères typographiques pour le texte courant

au cours même de l'ouvrage (p. 193, on passe subitement d'une lettre et d'un corps à un autre); qu'il n'y ait pas de table onomastique double, des lieux et des personnes, ce qui faciliterait considérablement la moindre recherche.

P. Willibrord,
o.f.m.cap.

P. MARIE-ANTOINE DE LAUZON, O.F.M.Cap. — **Conférences spirituelles sur les Constitutions des Frères Mineurs Capucins.** Tome I, chap. 1 à 4, Rome, Curie Généralice des Capucins, 1959, 1 vol., 24 x 17 cm., 226 p.

Il ne s'agit ici ni d'une étude historique, ni d'un commentaire juridique, mais exclusivement de « conférences spirituelles ». C'est donc ainsi qu'il faut lire cet ouvrage et le comprendre. Bien que ce tome I n'embrasse encore que le tiers des Constitutions, on peut déjà dire qu'il atteint parfaitement son but. Partant d'une parole du Rme P. Clément de Milwaukee, Ministre Général, citée en exergue, l'A. veut aider les religieux « à acquérir une parfaite connaissance des traits authentiques de notre vie, et s'efforcer, avec un véritable amour, de les reproduire en eux-mêmes ». Ce qui frappe surtout, c'est le parfait équilibre manifesté dans une matière aussi délicate. Les pages 154 et suivantes, par exemple, sur la pratique de l'oraison mentale, tout en laissant percer un réel regret de la disparition des usages ou décrets anciens sur ce point, montrent bien comment la vie religieuse peut et doit être fidèle à la tradition puissante de l'Ordre.

Le lecteur remarque aussi d'emblée l'absence de tout appareil critique, comme de toute bibliographie. Et pourtant ces pages sont très riches d'une profonde connaissance de l'histoire de l'Ordre et de sa législation, comme des principaux écrivains spirituels qui l'ont illustré ou sanctifié. Si les citations ne sont jamais accompagnées de références bibliographiques, personne ne s'en plaindra : la lecture méditée de ces pages en est d'autant plus facile, rien ne venant la distraire. Il suffira qu'une bibliographie générale à la fin du dernier tome, renvoie aux ouvrages classiques de spiritualité, de droit ou d'histoire, par ailleurs déjà bien connus. On retrouve souvent des passages des écrits du séraphique Père judicieusement choisis et harmonisés aux modernes Constitutions, dont ils montreraient, s'il en était besoin, la fidélité totale aux intentions du fondateur.

Ces conférences spirituelles, si elles peuvent aider les Supérieurs, les religieux préposés à la formation des jeunes et les prédicateurs de retraite, seront aussi une excellente lecture spirituelle pour nos Pères et nos Frères, comme un moyen pour nos Prêtres Tertiaires d'étudier l'ascèce franciscaine.

P. Willibrord,
o.f.m.cap.

BROWN (R.). — **Notre-Dame et saint François.** Compilation et traduction des plus anciens textes. Adapté de l'anglais par Romain Legaré, O.F.M., Montréal, Editions Franciscaines, 1960, 1 plaquette, 15 x 10 cm., 96 p.

Voici un ouvrage précieux qui réunit tous les anciens textes relatifs à la dévotion de saint François à l'égard de la Sainte Vierge. On y trouve toute l'histoire de la petite église et de la célèbre indulgence

de la Portioncule; la mariologie du Poverello manifestée dans quelques magnifiques prières ; quelques expressions de sa dévotion mariale dans la pierre et dans le bois : enfin quelques charmantes anecdotes concernant le crédit de saint François et les admirables interventions de Marie.

L'auteur est compétent : grand ami et fervent tertiaire de saint François, il est un des laïcs qui sont le mieux au courant des études franciscaines, favorisé qu'il est par son poste de bibliothécaire à la bibliothèque du Parlement de Washington. Il a donné à son ouvrage, qui inaugure une série de textes sur saint François, un fondement de critique scientifique et en même temps une allure de vulgarisation. De sorte que tous peuvent le lire, les gens lettrés aussi bien que les simples fidèles de culture moyenne. Grâce à un habile système de références, la lecture se poursuit sans aucune difficulté, voire avec agrément et édification.

Tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité, et les amis ou enfants de saint François, tiendront à lire cet opuscule riche d'une spiritualité authentique.

E. F.

RUSSO (Mgr INNOCENT), O.F.M. — **San Pasquale Baylon**. Rome, Ed. « Fiamma Nova », 1958, 1 vol., 20 x 13 cm., 308 p.

On éprouvera un grand plaisir à lire cette vie du grand Saint franciscain espagnol, Pascal Baylon, si peu connu en France. C'est avec un style alerte que l'A. nous présente dans des tableaux pleins de vie la figure du Saint. Pour ce faire, il use du rare talent d'employer une langue très pure qui rend la lecture de l'ouvrage très agréable et pousse le lecteur à poursuivre la lecture jusqu'à la fin, tellement le style est vivant, imagé et direct. Nous serons peut-être moins satisfaits des illustrations. Il aurait été à propos d'en réduire le nombre et d'en faire une sélection plus poussée, mais cette dernière remarque n'enlève rien au mérite littéraire de l'ouvrage.

P. R.

LEGARE (ROMAIN), O.F.M. — **Un obsédé de la sainteté, le Père Jules-Marie Guilbault, Franciscain**. Montréal, 1959, 1 vol., 13 x 18 cm., 94 p.

Cette plaquette sur un excellent papier, d'une belle tenue typographique et amplement illustrée, est consacrée au panégyrique de la « sainteté » du P. Jules-Marie Guilbault, O.F.M., de la Province du Canada, 1898-1958. Le P. Legaré narre la vie de son compagnon sans dépasser, semble-t-il, le genre anecdotique, certainement d'un point de vue tout autre que doctrinal ; sa tâche est facilitée par les « Notes intimes » que son héros prit soin de laisser à la postérité. Il n'est pas douteux que cette belle brochure intéressera ceux qui ont connu le P. Jules-Marie et fera l'édification des âmes pies.

A. J. Gondras,
o.f.m.

Tiercelines, religieuses de sainte Elisabeth. Vassieux (Rhône), 1959, 1 plaquette 18 x 13 cm., 20 p.

Cette simple plaquette, si elle n'a qu'un but de propagande, aura aussi le grand mérite de révéler à ceux qui la liront, la vie claustrale du Tiers-Ordre régulier qui revendique — après saint François — la bienheureuse Angélique de Marsciano pour fondatrice. Installé au début du XVII[e] siècle à Vercel, puis à Lyon en 1617, le T.-O. régulier cloîtré prospéra jusqu'à la Révolution. Le XIX[e] siècle devait le voir se rétablir en France, à Troyes, grâce au P. Bonaventure et à la Mère Marie de Sainte Claire, à Lyon enfin en 1920. Vie contemplative, de prière et de travail, de réparation aussi. L'oraison et la psalmodie de l'office canonial achèvent de donner sa physionomie à cette branche contemplative du Tiers-Ordre de saint François.

P. R.

CRESI (DOMENICO), O.F.M. — **Discussioni e Documenti di Storia Francescana.** Florence, Editions des « Studi Francescani » 1959, 1 vol., 21 x 15 cm., 183 p.

Le P. Cresi est l'auteur d'un livre d'histoire franciscaine, **San Francesco e i suoi Ordini**, Florence, 1955. Dans les neuf articles qui composent le présent volume et dont les trois premiers furent déjà publiés dans la revue **Studi Francescani**, il se propose de répondre à quelques-unes des observations qui lui furent faites. Sa polémique, au verbe abondant, conduit l'auteur à discuter une multitude de points controversés de l'histoire franciscaine, de l'historicité des récits de Celano aux missions de Chine après 1722 ; c'est dire qu'il nous est impossible de résumer ses conclusions. Le terme « Discussions » du texte est pleinement légitimé.

Celui de « Documents » est justifié par la publication de neuf inédits : Bref de Sixte IV pour la fondation de l'hospice franciscain rue del Mandorlo à Florence, d'après une copie authentique (Arch. Prov. O.F.M., Fiesole); une lettre du P. Félix Bargellini au Grand Duc Ferdinand I, 1593 ; la liste des Gardiens du couvent de S. Salvator, sur la colline S. Miniato, à Florence, 1594-1709 ; une lettre du P. B. Cavallo, Commissaire Général, au Custode des Mineurs Réformés de Toscane, 1666; une lettre du même à la République de Lucca ; une lettre du P. Antoine Laghi da Castrocaro à G. A. Gorbizzi, 1700 ; une lettre du P. Jean-Baptiste Maoletti à la Congrégation de la Propagande, 1705 ; un bref de Clément XI qui attribue le couvent de Monte alle Croci (Florence) aux religieux de saint Bonaventure sur le Palatin, 20 juillet 1709 ; une lettre du P. Jean-Baptiste Maoletti junior au P. Pascal Fransconi da Varese, 1751 ; des remarques sur les Chinois, extraites des **Mémoires** du P. Sébastien Cecccherelli, 1905-1935.

A. J. Gondras,
o.f.m.

II. — Ouvrages non franciscains

ROBERT (A.) + et FEUILLET (A.). — **Introduction à la Bible, t. II,** Nouveau Testament. Paris, Desclée et Cie, 1959, 1 vol., 25 x 14 cm., 945 p.

Ce fort volume de près de 950 pages, nous fournit une large introduction au Nouveau Testament, sans que pour autant on y cherche un manuel classique. Les collaborateurs : Mgr Cerfaux, le P. Lyonnet, le P. Léon Dufour, le P. Boisnard, M. Feuillet, pour n'en citer que quelques-uns, sont déja connus et possèdent une place dans l'exégèse catholique. Certes, il n'est pas question de trouver des réponses à toutes les difficultés rencontrées dans la lecture du Nouveau Testament, néanmoins, de grandes lumières nous sont fournies pour l'intelligence de saint Paul, de saint Jean ou des synoptiques, lumières précieuses à n'en pas douter. Les chapitres du P. Léon Dufour, consacrés aux synoptiques (p. 143-334) sont très suggestifs et méritent une particulière attention. Il faut vivement remercier les auteurs et l'éditeur pour cet ouvrage appelé je pense à rendre les plus signalés services.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

BERGHOFF (S.). — **L'Evangile dans la vie quotidienne, Méditations sur le Christ**. Mulhouse, Salvator, 1959, 1 vol. 21 x 14 cm., 210 p.

L'auteur s'efforce de brièvement commenter un certain nombre de faits évangéliques et de paroles de Jésus. A partir de ces faits ou paroles il entraîne le lecteur très près de Jésus. Ce livre lu au jour le jour aidera beaucoup ; et les laïcs de notre temps, préoccupés de l'Evangile pour leur vie et la vie de ce temps, y puiseront un soutien non négligeable.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

HUNERMANN (G.). — **Dans la barque de Pierre**. Mulhouse, Salvator, 1958, 1 vol., 19 x 21 cm., 225 p.

C'est le premier volume de l'histoire de l'Eglise que l'auteur entreprend de narrer. Il le fait avec sa verve habituelle et une très grande facilité , trop, peut-être. En France, bien des gens connaissent l'œuvre de Daniel-Rops sur semblable sujet ; la plupart, je pense, lui accorderont leurs préférences.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

SOUBIGOU (Mgr LOUIS). — **Prêchons et méditons les Epîtres de saint Paul**, Paris, Lethielleux, 1958, 1 vol., 19 x 14 cm., 270 p.

Ce titre l'indique, cet ouvrage est destiné aux prêtres et aux fidèles désireux de suivre saint Paul dans le cycle de la liturgie de chaque dimanche. Les commentaires couvrent quelques pages seulement, mais qui aideront et à comprendre la pensée de saint Paul, mystérieuse souvent, et à se mettre davantage dans l'esprit de la liturgie. L'auteur s'est abstenu de tout appareil scientifique, et chacun peut facilement le lire. Nous cherchons parfois un livre pour éclairer les fidèles désireux de mieux connaître les richesses du christianisme et ne disposant pas de beaucoup de temps, celui de Mgr Soubigou est à conseiller sans hésiter.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

BONSIRVEN (J.), S.J. — **Vocabulaire biblique**, Paris Lethielleux, 1958, 1 vol., 19 x 14 cm., 290 p.

Ce vocabulaire explique assez rapidement les principaux termes de la Bible, et de ce seul fait il rendra service. D'aucuns auraient sans doute désiré que certains mots reçoivent davantage d'explications — vg. l'Alliance — et que ces explications apportent une réelle introduction à la lecture de la Bible comme à la théologie qui s'y trouve exprimée. Ce n'était pas le but de l'auteur. Je signale que le R.P. X. Léon Dufour, aidé d'un grand nombre de collaborateurs, prépare un vocabulaire biblique avec cette intention.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

GRANDMAISON (R.P. de). — **La personne de Jésus et ses témoins**, Coll. « Verbum Salutis », Paris, Beauchesne, 1957, 1 vol., 19 x 14 cm., 290 p.

Ce n'est pas une réédition des deux ouvrages que le P. de Grandmaison publiait il y a plus de trente ans, mais la reprise de plusieurs chapitres de cette grande œuvre.

Ces chapitres : Le témoignage du Christ sur sa personne — La personne du Christ — Le mystère de Jésus — Le témoignage de la première génération — Les témoins de Jésus-Christ dans l'Histoire, évoqueront à tous, pour leur plus grand profit, ces pages inoubliables du Père de Grandmaison. La lecture en est aisée et elle nous transmet le message de Jésus dans des termes où transparaît l'âme si limpide et si attachante de l'auteur.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

GIET (STANISLAS). — **L'Apocalypse et l'Histoire**, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 1 vol. 21 x 16 cm., 275 p.

L'auteur connaît bien le milieu chrétien des premiers siècles, et il tente en cet ouvrage sur l'Apocalypse une étude qui n'est ni commentaire ni travail exégétique à proprement parler. Cette étude vise

à exposer le récit de l'Apocalypse dans le contexte de la guerre juive et de divers traits de cette guerre qui ensanglantait la Palestine au Ier siècle, notamment l'expédition entreprise par Cestius. Je suis mauvais juge en la matière, mais j'avoue que le développement de M. Giet m'a beaucoup impressionné et qu'il faut en tenir compte pour une compréhension approfondie de l'Apocalypse.

P. Exupère,
o.f.m.cap.

HESBERT (Dom J.) et BERTAUD Dom E.). — **Le mystère de Lourdes.** Paris, Alsatia, 1 vol., 1959, 19 x 14 cm., 265 p.

Nous avons ici un recueil de morceaux choisis, empruntés aux auteurs les plus célèbres, qui ont écrit sur Lourdes. Ces extraits sont groupés sous quelques titres, qui forment les divers chapitres du volume : les apparitions, les pèlerinages, le mystère de Lourdes, Bernadette. Le dernier chapitre est réservé aux poètes qui chantent la gloire de Notre-Dame de Lourdes. Parmi les auteurs les plus abondamment cités se trouvent René Schwob et Gaétan Bernoville.

P. Apollinaire,
o.f.m.cap.

DIDIER DE CRE (T.R.P.) O.F.M.Cap. — **Notre-Dame de la Trinité, Méditations théologiques. III. — Les trois prérogatives.** Blois, Librairie Mariale et Franciscaine, 1959, 1 vol., 21 x 14 cm., 266 p.

Suite logique des volumes précédents consacrés au « Grand vocable » (Notre-Dame de la Trinité), aux « Trois Ave Maria », celui-ci étudie les trois prérogatives de la Très Sainte Vierge : la puissance, la sagesse, la miséricorde. Marie a une mission essentielle : conduire tous les hommes au salut, lequel n'est d'ailleurs qu'une participation à la vie même de la Sainte Trinité. Or, pour accomplir semblable mission, Marie a reçu les prérogatives dessus dites, car en effet, comme le remarque l'A. dans son introduction, elle participe au gouvernement du monde et des âmes, et en a reçu le pouvoir. Elle est aussi toute miséricordieuse et détourne les âmes de la voie du mal pour les engager dans celle de la vérité, parce qu'elle est aussi « trône de la Sagesse », et à ce dernier titre, des applications fort lumineuses sont faites du message donné par la Sainte Vierge à Pellevoisin et à Fatima. Tous les chrétiens étant appelés à la vie divine, donc à participer à la vie trinitaire en qualité de fils adoptifs de Dieu, comprendront la valeur éminente du rôle joué par la Sainte Vierge dans l'ordre du salut. La lecture de ces pages substantielles aidera puissamment à puiser une profonde dévotion mariale, et à saisir l'importance de la Sainte Vierge dans notre vie intérieure.

P. R.

ROCHE (Aloyse). — **Sur les traces de l'Evangile.** Mulhouse, Salvator, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 224 p.

Nous avons ici comme un résumé, un tableau d'ensemble de l'épopée missionnaire, c'est-à-dire de la diffusion du message évangélique, depuis la Pentecôte jusqu'à nos jours. C'est une entreprise audacieuse,

pour ne pas dire téméraire, que de prétendre enclore en un si mince volume une histoire aussi longue, qui a connu tant de vicissitudes et qui se déroule sur un territoire aussi vaste que le monde. Disons aussi que c'est une réussite.

Ce travail est d'une érudition très vaste, mais qui ne se fait jamais pesante et ennuyeuse. La sobriété du récit permet de suivre avec intérêt et sans fatigue le déroulement et l'enchaînement des faits, tout en laissant entrevoir les difficultés de la tâche de l'évangélisation. Malgré des succès parfois éclatants, la conversion des cœurs et le redressement des mœurs ont été une œuvre lente. En beaucoup de cas l'éducation religieuse des nouveaux convertis a été trop hâtive et superficielle, ce qui explique les nombreuses défaillances que l'Histoire a enregistrées.

En parcourant ces pages, nous apprenons aussi que l'héroïsme ne suffit pas à tout. Nous voyons à l'œuvre les diverses méthodes employées pour propager l'Evangile. Si quelques-unes se sont avérées insuffisantes, ou sont désormais périmées, d'autres gardent leur valeur encore aujourd'hui.

On retiendra les pages évocatrices du chapitre IX qui mettent en relief le zèle apostolique des moines et l'étendue de leur influence d'un bout à l'autre de l'Europe.

De même l'A. reconnaît la grande place occupée par les enfants de saint François dans l'activité missionnaire, dès les débuts de l'Ordre et souligne le rôle considérable qu'ils ont tenu dans la première évangélisation du continent américain.

P. Apollinaire,
o.f.m.cap.

FULTON J. SHEEN (Mgr). — **Du haut de la croix**. Mulhouse, Salvator, 1959, 1 vol. 19 x 14 cm., 296 p.

Un livre de Mgr Fulton J. Sheen n'est jamais banal. Celui-ci est d'une haute qualité spirituelle. L'auteur y a rassemblé sous un seul titre, qui fait l'unité du livre, cinq opuscules, qui sont des méditations et des allocutions sur les leçons contenues dans le drame du Calvaire : leçons qui se dégagent des dernières paroles de Jésus agonisant sur sa croix, ou bien du comportement des divers personnages qui ont un rôle dans la Passion.

Le message de la Croix ! Qui oserait nier, je ne dis pas l'opportunité, mais l'urgente nécessité de le rappeler ? Il s'adresse à tous ; il reste non seulement valable, mais nécessaire pour tous. Encore faut-il qu'il soit présenté de manière à être entendu, compris et accepté. Ici il est présenté avec les meilleures chances de succès. Dans ces pages il est traduit en un langage direct aux intellectuels, aux humanitaires laïcs, aux snobs modernes, aux pécheurs. Les sensuels, les avares, les orgueilleux, les blasés et les dilettantes amateurs d'émotions fortes y reçoivent la lumière qui éclaire le bas-fonds de leur conscience assoupie. La Croix nous apprend le vrai sens et le but de la vie : l'usage que nous devons en faire et le secret de la sainteté, qui devrait être la noble et l'unique ambition des enfants de Dieu.

Il est bon de s'entendre dire que « à moins qu'il y ait dans ma vie un Vendredi Saint, jamais il n'y aura un Dimanche de Pâques » (p. 33) ; que la croix a une place nécessaire dans notre vie, et que « chacun de nous a la sienne faite à sa mesure » (p. 52). Il est également opportun de nous prémunir contre l'illusion qui consiste à « chercher un réconfort dans l'activité extérieure, sans l'appui d'une vie intérieure bien assise. Au lieu d'aller de la prière à l'action, on néglige la prière et l'on s'occupe de beaucoup de choses » (p. 99).

Prêtres et laics trouveront dans ce livre des sujets de réflexion très actuels, parce qu'au vrai il sont éternels.

P. Apollinaire,
o.f.m.cap.

FULTON J. SHEEN (Mgr). — **L'éternel Galiléen**. Mulhouse, Salvator, 1958, 1 vol., 19,2 x 14,2 cm., 152 p.

Seul, Mgr Sheen pouvait parler du Christ aux hommes d'aujourd'hui, en mettant en pleine lumière tous **les problèmes que pose au monde moderne l'Evangile du Sauveur.**

C'est toute la personne de l'Homme-Dieu que l'auteur met d'une façon prenante, sous un style si personnel, **à la portée du grand public, croyant ou indifférent.**

Ce beau livre mérite d'être lu par tous. Il rendra les plus grands services comme ouvrage de **lecture spirituelle** ou de **méditation** ; il sera avantageusement utilisé par les **prédicateurs** désireux de présenter d'une façon neuve et attachante, Celui qui a vaincu la mort, Celui qui triomphera, **Eternel Galiléen,** de tous les ennemis du nom chrétien.

E. F.

La science de la Croix, passion d'amour de saint Jean de la Croix. Louvain, E. Nauwelaerts, 1957, 1 vol., 22 x 15 cm., 358 p.

Premier volume des œuvres d'Edith Stein, il peut être regardé comme le chef-d'œuvre des ouvrages de spiritualité de cette carmélite allemande d'origine juive, convertie au catholicisme, et qui trouva la mort dans les camps de concentration nazis. **La science de la Croix** se situe, dans la vie de l'auteur, au terme d'une évolution intellectuelle et spirituelle au cours de laquelle elle s'était occupée de questions de psychologie et de phénoménologie. L'étude de la vie et des œuvres de saint Jean de la Croix, lui fit découvrir l'unité profonde en laquelle cette vie et cette œuvre se fondent. Elle prolonge son enseignement de la Croix en une véritable philosophie de la personne. Dans la mesure où, à partir de problèmes mystiques, elle s'efforce d'éclairer les profondeurs de la personne et de la liberté, l'auteur acquiert une place éminente parmi les penseurs religieux de notre siècle.

E. F.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS (R.P.), O.F.M.Cap. — **Réflexions sur la vie chrétienne**. Blois, Editions Notre-Dame de la Trinité, 1959, 1 vol., 21 x 14,5 cm., 218 p.

Les Editions Notre-Dame de la Trinité s'enrichissent d'un nouveau volume qui les fera certainement apprécier. Le P. Julien-Eymard, spécialiste de l'histoire de la pensée du XVII[e] siècle, l'auteur bien connu de « **Le P. Yves de Paris et son temps** », « **Pascal et ses précurseurs** » et de bien d'autres publications savantes, a bien voulu livrer à nos méditations des réflexions sur la vie chrétienne. Une introduction donne le ton à tout l'ouvrage : dans la joie faire la volonté du Père, répondre aux divins « Fiat » de la création. Une première partie traite de quelques vertus humaines à la lumière de la foi. Le devoir fondamental est de porter au plus haut point de perfection possible, l'image de Dieu que je porte en moi. Par la loyauté d'abord, c'est-à-dire rigoureuse conformité du mot et de l'idée : loyauté envers nous-mêmes, ensuite envers les autres ; loyauté non seulement dans les paroles, mais dans tout le comportement extérieur, surtout dans le domaine religieux. Ensuite par le travail, qui est ou doit être une prière, l'homme devant travailler pour être semblable à Dieu son modèle et devant prier pour reconnaître sa dépendance à son égard. Enfin, toujours à l'image de Dieu, respectueux de ce qu'il a fait, respect de la Divinité infinie, respect d'autrui en transférant sur lui le sentiment de Dieu qu'on porte en soi. Il est sauvegardé par la discrétion, la compréhension et la déférence. Il a pour effets la confiance, l'unité, la bonne entente.

Dans la deuxième partie l'A. traite : grandeurs et devoirs du chrétien. Nous sommes dans un ordre surnaturel. La grâce nous fait fils adoptifs de Dieu, participants de sa vie ; il faut parcourir les étapes de la vie spirituelle selon les trois voies purgative, illuminative, unitive. Non pas isolément, mais dans le cadre de l'Eglise. On y distingue un aspect invisible, où règne la variété, faite de spiritualités et formes de sainteté multiples, dans l'unité autour du Christ, Cause exemplaire, méritoire et efficiente de salut. L'Eglise a aussi un aspect visible dans sa hiérarchie, à laquelle on se soumet par l'obéissance dans la foi et l'amour. Tout chrétien doit travailler à l'unité de l'Eglise, en convertissant les pécheurs, en amenant à l'Eglise Romaine ceux qui en sont séparés, en lui conduisant ceux qui ne lui appartiennent aucunement. Il faut étendre la rédemption jusqu'à tout l'univers matériel, en vue d'en faire un instrument de salut. Il a été troublé par le péché, il demande à en être délivré et à avoir part au salut. Il y est associé par le bois de la Croix du Christ, les sacrements et les sacramentaux. Refuser d'en faire un moyen de rédemption c'est vouloir en faire un moyen de réprobation. Ce rachat requiert une valeur professionnelle incontestable et un esprit véritablement chrétien. Le tout à l'école de Pie XII, élevant les âmes à partir de ce qui touche les corps. Dans cette œuvre de montée vers Dieu, l'homme n'est pas seul ; dès sa naissance il est inséré dans un milieu familial, école de grandeur, source de force et foyer d'amour. Ce qui fait perdre le bonheur du ciel, c'est le péché, dont le sens est perdu. Y contribuent l'accoutumance, la fausse indulgence, les structures de la société moderne, l'influence du jansénisme. Le remède ? Il faut d'une part rappeler au monde que le péché est le seul vrai mal. Il faut d'autre part en montrer la malice de telle sorte que l'on éprouve non point un sentiment d'horreur étouffant, mais un sentiment d'amour libérateur.

La troisième partie traite de : Vie religieuse et vie chrétienne. Des réflexions préliminaires rappellent la distinction entre la perfection et les états de perfection de la vie religieuse. Cette vie n'est pas un îlot fermé. Elle est une attraction, un centre, à condition qu'elle ait sa source dans l'oraison et qu'elle y ramène. Vient alors la chasteté, respect du corps et de l'esprit, protégé par la foi, l'humilité et l'amour. Ensuite la pauvreté, délivrant de la concupiscence de l'argent, à base de confiance en Dieu et d'humilité, à l'exemple de la pauvreté du Christ. L'obéissance héroïque du Christ est modèle de l'obéissance du religieux : obéissance héroïque, volontaire, poussée par l'amour, essentiellement rédemptrice.

Quatrième partie : Vie sacerdotale et vie chrétienne. Le sacrifice est étudié d'abord ; la sainte messe n'est pas seulement le sacrifice du Christ, elle est aussi celui du chrétien, se continuant toute la journée, toute la vie, jusque sur le lit d'agonie. Le prêtre est lien sacrificiel, en célébrant la messe, par toute sa vie. Lien de la lumière qu'est la foi ; médiateur de force en portant en lui la grâce même du Christ. Le sacrifice a son origine dans l'amour ; à la source de toute sainteté nous trouvons la charité, laquelle a sa source dans la contemplation, son progrès dans l'action, son achèvement dans l'union.

Ce rapide résumé du livre ne peut donner une idée des richesses spirituelles qu'il contient. L'A. s'appuie solidement à la base de l'Ecriture. Il n'est pour ainsi dire pas une page qui n'en contienne une citation, même celles qui traitent des vertus qu'il appelle humaines, ce qui revient à en faire des vertus chrétiennes. Tout l'ouvrage est pénétré d'un humanisme optimiste, inspiré à la fois du P. Yves de Paris, étudié magistralement par l'A., et de l'enseignement de Pie XII, ouvert au progrès, aux sciences et aux techniques modernes les plus variées, en vue de les accorder aux finalités surnaturelles. Ceci conduit l'A. à exposer d'une manière originale l'idée du rachat de l'univers matériel. Le texte de saint Paul que cite l'A. (l'indication de la citation est omise, c'est : Romains, VIII, 22) est entendu d'ordinaire par les exégètes comme se rapportant au renouvellement final de l'univers, aux nouveaux cieux et à la nouvelle terre annoncés par Isaïe (65, 17 ; 66,22). Mais l'A. se rencontrant avec Paul Claudel qui a émis des idées semblables (Conversations dans le Loir-et-Cher, Paris, 1935, p. 255 sq.), envisage ce rachat dès le monde présent, en ce sens qu'après la rédemption on y utilise l'univers pour le salut de l'humanité, bien plus l'univers lui-même y prend une part active, il est instrument de Dieu dans les sacrements, instrument de l'Eglise dans les sacramentaux, et tout chrétien doit faire en sorte qu'il ne soit pas un moyen de perte mais de salut. Paul Claudel disait pareillement : nous pouvons dès ici-bas commencer cette libération de l'univers, « aider la terre à faire la volonté de Dieu », en portant partout, au nom du Verbe Créateur et Rédempteur, « l'ordre, la mesure, la fécondité et la loi ».

P. Marie-Benoît,
o.f.m.cap.

BRUNO-SOREN (O.). — **Eminence du sacerdoce**. Paris, Lethielleux, 1959, 1 vol., 19 x 12 cm., 128 p.

Un prêtre demandait à un laïc : « Qu'attendez-vous de nous ? » Très respectueusement, mais loyalement, un laïc essaie de répondre à cette question.

L'auteur de ce petit livre, professeur de l'enseignement de l'Etat, ne parle pas seulement en son nom personnel. Il a su écouter, observer, s'informer, non pour le plaisir de critiquer, mais, en esprit de foi, afin de témoigner aux prêtres une estime assez franche pour ne rien leur cacher. Ces braves gens, ces bons chrétiens dont ce livre rapporte, sans les farder, les propos parfois pittoresques, et toujours authentiques, n'attendent, au fond qu'une chose de leurs prêtres : qu'ils tâchent d'être des saints et de les aider à le devenir. En un temps où l'on parle constamment de l'aide du laïcat à la mission sacerdotale, est-il meilleure « coopération » que cet alerte dialogue, poursuivi à la lumière de l'Evangile et des enseignements pontificaux ?

E. F.

LEKEUX (P. MARTIAL), O.F.M. — **L'art de prier.** Paris, Lethielleux, 1958, 1 vol., 21 x 14 cm., 292 p.

L'auteur de **Maggy**, de **Mes Cloîtres dans la tempête**, est aussi un auteur spirituel de grande classe.

Dans ce nouvel ouvrage, éminemment pratique, ceux qui veulent progresser dans la voie de la prière ou qui éprouvent des difficultés dans la prière trouveront une mine d'utiles avis.

Après avoir déterminé « pourquoi l'on ne sait pas prier » l'auteur parcourt les étapes successives de la vie de prière, signale les obstacles et indique la façon de procéder, n'hésitant pas à entrer dans les détails les plus concrets.

Celui qui suivra ce guide averti ne pourra manquer d'apprendre « l'art de prier » et d'y progresser jusqu'à la vie contemplative.

L'ouvrage se recommande par son style simple, direct, vivant, qui en rend la lecture facile, par la pénétration psychologique et l'expérience des voies spirituelles, ainsi que par le souci de marquer constamment le parallélisme entre le progrès de la prière et celui de l'ensemble de la vie chrétienne. Telle vie, telle prière ; prière et vie ne font qu'un : c'est la pensée directrice du livre.

Aussi s'attache-t-il particulièrement à cette « oraison de la vie » qui s'allie avec le travail, convertit tout en prière et permet à ceux-là même qui n'ont guère le temps de faire oraison, d'accomplir le précepte du Christ : toujours prier.

E. F.

SCHNEIDER (REINHOLD). — **Pensées de paix.** Mulhouse, Salvator, 1957, 1 vol., 19 x 14 cm., 124 p.

Essais sur la paix chrétienne, tel est le titre qu'on serait tenté de donner à ce livre. Et pourtant, bien plus que des essais, ce sont de véritables méditations reflétant une sûre connaissance du mouvement des idées, l'expérience de dures souffrances et l'émouvant débat intérieur qui fait jaillir l'appel à l'action. Quelles questions aborde l'auteur dans son livre ? Le sens de l'histoire, d'abord, la dignité de l'homme, la charité du Christ surtout, le mystère de la foi, tels sont les grands thèmes abordés dans ce beau livre avec un profond sens mystique. La lecture de cet ouvrage qui mérita à son auteur le Prix de la Paix, fera trouver un grand réconfort et une énergie nouvelle à ceux qui le méditeront.

E. F.

LHOTTE (CECILE). — **Le chemin de Croix du grand malade.** Mulhouse, Salvator, 1957, 1 vol., 19 x 12 cm., 56 p.

L'auteur, surtout connue par ses enquêtes sociales et par les récits vécus qu'elle a publiés, a su donner cours à un sens humain et chrétien très émouvant dans ce petit livre où elle apporte aux malades, en particulier à ceux que l'infirmité et la souffrance retiennent à la chambre, un réconfort et un encouragement puisés aux sources les plus authentiques de la piété chrétienne.

C'est sur les traces du divin Sauveur portant sa croix que sont entraînés, de station en station, tous ceux qui souffrent dans leur corps et qui cherchent les secours de la vie d'union à Dieu, la force morale qui leur fera accepter en esprit de sacrifice la maladie et la mise à l'écart de la vie normale.

L'auteur a su tirer de chaque épisode du chemin de la croix une leçon et une méditation propres à apporter à tous ceux qui souffrent le seul réconfort véritable, la présence et l'exemple du Christ souffrant et mourant pour le salut de tous.

E. F.

DURET (Chanoine D.). — **Le zèle de la maison de Dieu.** Paris, Lethielleux, 1957, 1 vol., 22 x 14 cm., 102 p., ill. dans le texte.

Destiné à fournir conseils et renseignements sur la restauration, la décoration et l'aménagement de nos églises, ce livre a essentiellement un but utilitaire et pratique. Ce qui frappe chez l'auteur, c'est le sens du sacré. L'art religieux a ses règles, consacrées par la tradition chrétienne, les canons du Code. L'auteur ne s'en écarte jamais.

La subordination nécessaire de l'art religieux aux exigences de la foi et de la piété et aux préceptes de l'Eglise ne l'empêche pas du tout d'être un **art véritable.**

Chez le chanoine Duret, le sens artistique est à la hauteur du sens religieux. Une église « décorée, aménagée, meublée » comme il le demande serait une très belle église, où rien ne choquerait le goût le plus délicat, où tous les détails viendraient se fondre dans une harmonie parfaite.

Signalons un troisième mérite du livre : il est **pratique.** On y trouve les avis les plus judicieux. Et comme les prêtres ne peuvent pas être des spécialistes en tout, l'auteur les invite à prendre conseil avant d'entreprendre des réalisations parfois coûteuses et qu'ils pourraient regretter dans la suite.

E. F.

JONE (R.P. HERIBERT), O.F.M.Cap. — **Précis de théologie morale catholique.** Mulhouse, Salvator, 1959, 1 vol., 21 x 15 cm., 600 p.

Il s'agit là simplement d'une réédition « mise à jour » du manuel bien connu et apprécié par des générations d'étudiants en morale et de confesseurs. Il n'y a donc rien de nouveau à en dire.

Il est bien probable, cependant, et souhaitable sans doute, que cette édition soit la dernière. On est en effet devenu beaucoup plus exigeant, et à juste titre, sur ce que doit être un précis de théologie

morale catholique. Et à vrai dire, ce que l'on attend est très loin de ce que ce manuel nous propose. Car il ne s'agit finalement ni de théologie, ni de morale catholique. De quoi s'agit-il alors ? Essentiellement de droit, tantôt plus ou moins naturel, et tantôt positif, et s'il est évident que le droit doit commander les « mœurs » et qu'à ce titre il n'est pas à exclure radicalement de la « morale », du moins réduire la morale au droit c'est l'amputer gravement. Par ailleurs, on a le sentiment en fréquentant notre auteur qu'il aurait pu écrire intégralement son précis si le Christ ne s'était pas incarné et ne nous avait pas révélé le Père et les Béatitudes. Alors qu'est-ce qui lui reste de spécifiquement chrétien ? L'aspect « discipline ecclésiastique » et c'est tout. Et cela, c'est grave.

Ce précis sera tout de même utile, mais à condition d'y voir autre chose qu'une « Théologie morale catholique ». Faute d'une telle distinction, il risquerait d'être plus nuisible qu'utile. Souhaitons donc que le renouveau théologique que nous vivons nous apporte enfin un authentique « Précis de théologie morale catholique » qui réponde vraiment à ce que l'on est en droit d'en attendre.

P. Pacifique,
o.f.m.cap.

SCHALLER. (J.-P.). — **Direction des âmes et médecine moderne.** Mulhouse, Salvator, 1959, 1 vol., 21 x 14 cm., 160 p.

GERAUD (J.). — **Itinéraire médico-psychologique de la vocation.** Le Puy, X. Mappus, 1959, 1 vol., 21 x 14 cm., 95 p.

Il est intéressant de rapprocher ces deux ouvrages dont le sujet est différent, mais la préoccupation semblable. Car, partis de points de vue opposés, ils se rejoignent finalement dans une position d'équilibre et de discernement vis-à-vis de la psychologie moderne dans le domaine de la pastorale.

J.-P. Schaller, docteur en théologie, étudie un ensemble assez complet de difficultés couramment rencontrées dans la direction spirituelle, afin d'éveiller ses lecteurs aux dimensions pathologiques de ces difficultés, trop souvent incomprises ou ignorées. On sent cependant qu'à l'égard de la psychologie moderne, il est d'abord méfiant, mais aboutit finalement et honnêtement à des appréciations objectives et équilibrées. Cela lui a permis d'écrire un ouvrage qui sera très utile aux directeurs de consciences.

Au contraire Joseph Guéraud, docteur en théologie et en médecine, part avec un préjugé favorable et une attitude de confiance à l'égard de cette psychologie moderne. Mais cette confiance sera modérée par la sûreté du jugement, la compétence médicale autant que théologique. Il décrit ainsi en quarante-cinq pages vivement menées, un bref itinéraire médico-psychologique de la vocation, excellent à tous points de vue. Notamment les aperçus et développements sur le sacrement de pénitence, sont assez neufs et fort intéressants. Il fait l'objet d'une des plus riches parmi les notes qui constituent la deuxième partie de l'ouvrage (les cinquante dernières pages) et non la moindre en intérêt : on y trouve en effet la justification ou le développement de tel ou tel point soulevé ou affirmé au passage dans l'itinéraire.

Ces deux livres sont très recommandables et illustrent par la diversité du cheminement que l'on devine nettement chez les deux auteurs, l'attitude qu'il convient d'avoir vis-à-vis de cette fameuse psychologie moderne, tour à tour exaltée et décriée. Ils nous donnent une leçon d'équilibre et d'objectivité. Puisse un tel exemple devenir largement contagieux !

P. Pacifique,
o.f.m.cap.

MARDUEL (F.). — **Le pardon de Dieu**. Le Puy, X. Mappus, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 168 p., couv. ill.

Ce livre corrige avec délicatesse et maîtrise certaines exagérations de psychologues modernes qui tendent à diminuer systématiquement la liberté et la responsabilité morale de l'homme, au détriment de ce dernier, et qui risquent de détourner le chrétien de la vraie attitude qu'il doit prendre devant son Sauveur.

Dans un chapitre très étudié, l'auteur fait un parallèle suggestif entre le repentir surnaturel et le sentiment de culpabilité. Ce développement intéressera davantage encore ceux qui sont ouverts aux travaux de la psychologie contemporaine. Mais, pas plus que le reste de l'ouvrage, il n'est destiné aux spécialistes.

L'auteur présente très simplement la doctrine de l'Eglise, et s'attache à montrer comment tirer meilleur profit de la confession fréquente. Il met en lumière à la fois les richesses du dogme, et les moyens pratiques de les faire passer dans la vie. Il donne la vision surnaturelle, en même temps qu'il expose les méthodes.

L'examen de conscience se présente ainsi : les questions posées sont toutes éclairées par des textes évangéliques mis en regard. Il ne se contente donc pas d'indiquer des obligations graves ou légères, il montre l'idéal évangélique. Il permettra de modifier l'orientation de sa vie, et de se juger en profondeur par rapport à la parole et l'exemple du Maître.

E. F.

JUNGMANN (J.-A.), S.J. — **La liturgie de l'Eglise romaine**. Mulhouse, Salvator, 1958, 1 vol., 21 x 14 cm., 240 p.

Le P. Jungmann, savant liturgiste de l'Université d'Innsbruck dont les importants ouvrages ont établi une réputation justifiée par sa compétence, offre, dans le présent livre, un **précis à la fois concis et complet** sur l'ensemble de la liturgie romaine.

Dans un style agréable, d'une lecture facile, volontairement dépouillé de tout apparat scientifique et de termes techniques, l'A. expose successivement les principes fondamentaux de la liturgie, puis son histoire de l'antiquité à nos jours. Après un chapitre sur la législation liturgique, telle qu'elle est donnée dans le Code de droit canonique, le P. Jungmann étudie les éléments constitutifs de la liturgie : il insiste en particulier sur l'art musical et sur la participation du peuple à la prière du prêtre. L'A. décrit ensuite l'architecture des églises, les autels, les ornements liturgiques. Les fonctions sacramentelles sont étudiées très en détail. Un chapitre entier est consacré à

la Messe, étudiée historiquement et liturgiquement. L'Office divin fait l'objet également d'un chapitre très fouillé. L'ouvrage, enfin, expose les divers cycles de l'année chrétienne et étudie les divers éléments du calendier liturgique.

Une table analytique très détaillée permet une consultation très facile de cet ouvrage. Par son plan, ses nombreuses divisions, le présent livre sera facilement utilisable pour des conférences liturgiques et rendra de précieux services aux prédicateurs voulant appuyer sur des renseignements précis et sûrs leurs arguments liturgiques.

P. R.

GASNIER (R.P. MICHEL), O.P. — **Pour la première fois; Ma confirmation.** Mulhouse, Salvator, 1959, 2 vol., 18,5 x 11,5 cm., 136 et 164 p.

Dans son décret du 15 juillet 1910, saint Pie X préconisant la communion des tout-petits écrivait « qu'il y ait pour eux au préalable quelques jours de préparation et d'instruction ! » Cette retraite de communion privée répond à cette raisonnable exigence : claire, précise, admirablement adaptée à la mentalité enfantine, truffée à chaque page d'histoires charmantes et de traits savoureux, elle rendra d'éminents services aux prêtres et aux mamans.

A une époque où l'Action catholique est à l'ordre du jour, il convient de remettre en honneur le sacrement de Confirmation qui en est la manifestation extérieure.

C'est pour faciliter aux prêtres la retraite préparatoire à la Confirmation que l'A. a composé ce petit recueil d'instructions.

Le lecteur retrouvera ici le style clair et entraînant, parfaitement adapté à un auditoire d'enfants et agrémenté de savoureuses anecdotes, qui a assuré le succès des deux précédentes retraites du même auteur, pour la communion solennelle et pour la communion privée.

Avec cet ouvrage le clergé saura amener les futurs confirmands à se constituer une âme de « soldat conquérant » pour le bien de l'Eglise et leur propre salut.

E. F.

VAN AGT (J.). — **Jeûne eucharistique, jeûne et abstinence.** Mulhouse, Salvator, 1958, 1 vol., 18,5 x 12,5 cm., 80 p.

Le présent ouvrage est un commentaire clair et pratique de l'état actuel des prescriptions de l'Eglise en ce qui concerne le jeûne eucharistique et ecclésiastique, ainsi que l'abstinence.

L'auteur étudie ces lois sous les divers aspects, historique, biblique, canonique, ainsi que sous l'angle de la vertu de tempérance, considérés aux points de vue moral et physique. Son exposé s'appuie sur l'interprétation des meilleurs auteurs contemporains et évite ainsi tout rigorisme ou laxisme.

Si l'Eglise a récemment atténué les sacrifices demandés à ses fidèles, pour les adapter à la faiblesse humaine de notre époque, ce n'est pas qu'elle juge ces sacrifices moins nécessaires qu'aux siècles passés mais parce qu'elle souhaite les rendre accessibles à un plus

grand nombre de fidèles. Encore faut-il que ces derniers soient bien au courant de leurs obligations ! Dans le présent ouvrage, ils trouveront à la fois la lettre et l'esprit des lois pénitentielles, telles qu'elles ont été réglées par les derniers décrets romains.

P. R.

AMERIO (ROMANO). — **Tommaso Campanella, Magia e Grazia, Inediti, Theologicorum Liber XIV, Testo critico et Traduzione** (Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, serie II, 5), Roma, Fratelli Bocca Editori, 1958, 1 vol., 16,5 x 17,5 cm., 260 p.

Dans le livre XIII, encore inédit, de sa **Theologica**, le dominicain Th. Campanella (1568-1639) étudie la grâce en tant que principe de sainteté subjective qui rend l'âme agréable à Dieu ; dans le livre XIV, il expose sa théorie de la grâce comme faculté surnaturelle d'agir. Cette grâce, que Dieu dispense en vue du bien commun, indépendemment de la valeur morale de celui qui la reçoit, confère à l'action de l'homme une sagesse et un pouvoir dépassant toute limite naturelle. C'est pourquoi Campanella la présente comme une magie transcendante. Pour la distinguer des magies naturelle et diabolique, il s'étend longuement et d'un mode très érudit sur les divers arts magiques.

C'est ce livre — XIV selon la tradition parisienne, XII selon la tradition romaine — que publie M. Amerio en le faisant accompagner, sur les pages de droite, de sa traduction italienne. Le texte de base de l'édition est celui du manuscrit parisien (désigné ainsi : « Bibl. Nationale, Cod. Mazar. 1077 », ce qui veut probablement dire : Bibliothèque Mazarine 1077). L'A. l'a préféré au manuscrit romain (Archivio generale dei Predicatori, serie XIV, 290) parce qu'il est « plus développé » et fut revu par l'auteur. L'apparat critique ne révèle que peu de divergences entre les deux manuscrits. Ce même apparat ne comporte l'identification que des seules citations explicites de l'Ecriture. La présentation typographique du texte ne distingue en rien les titres des œuvres citées. Elle est par ailleurs excellente et c'est une belle édition que M. A. livre aux historiens de la pensée.

A. J. Gondras,
o.f.m.cap.

CAMPANELLA (T.), O.P. — **Della grazia gratificante.** Inediti theologicorum Liber XII. Testo critico e traduzione di R. Amerio. Roma, Centro internazionale di studi umanistici, 1959, 1 vol., 21 x 14 cm., 227 p.

Le centre international des études humanistes, dont le siège est à Rome, continue, sous la direction de MM. E. Castelli et G. Calo la publication des œuvres du célèbre dominicain Tomaso Campanella ; déjà ont paru de ce théologien et dans cette collection le **Dio e la predestinazione**, le **Magia e grazia**, le **De sancta monotriade** et les deux volumes de la **Cristologia** ; aujourd'hui c'est le traité **De grazia gratum faciente** qui voit le jour. Si l'on songe que tous ces traités sont des inédits, l'on peut estimer à sa juste valeur le très grand service qui est rendu à l'histoire de la théologie. Dans une trop courte introduction M. Amério nous renseigne sur les manuscrits utilisés en l'occurrence : l'original étant perdu, deux copies subsistent, l'une dite

romaine, qui porte des corrections de l'auteur lui-même, l'autre qui se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris et qui des deux est certainement la meilleure. C'est celle-ci que l'éditeur-traducteur utilise, quitte à renvoyer, quand besoin est, à celle-là. Compte rendu nous est ensuite fait de la doctrine contenue dans cet ouvrage ; le dominicain suit en ce traité la doctrine de Molina sur la prédestination, le concours simultané, la grâce suffisante et la science moyenne ; il n'est donc original que dans la mesure où il s'oppose à la doctrine généralement admise dans son ordre ; il se rapproche pourtant de Bellarmin lorsqu'il fait de la coopération humaine une cause non pas efficace et instrumentale de la grâce, mais seulement méritoire. En cela d'ailleurs il était bien de son temps, car à cette époque la plupart des apologistes donnaient dans cette doctrine plus facile à défendre contre les libertins, plus facile aussi à exposer pour des lecteurs de culture théologique moyenne ; c'est après la mort de Campanella que les augustiniens et les thomistes prendront l'offensive, et que la bataille de l'**Augustinus** s'engagera. Tout cela M. R. Amerio nous le dit d'une façon fort succinte ; nous aurions également aimé savoir comment cette position du dominicain dans le domaine de la grâce se concilie avec le système général qui lui valut tant de déboires ; mais cela l'éditeur ne le dit pas. Le volume porte d'une part le texte latin, de l'autre la traduction italienne, dont nous n'avons pas ici à juger la valeur.

P. Julien-Eymard,
o.f.m.cap.

BERTSCHE (L.). — **Epouse du Christ**. Mulhouse, Salvator, 1959, 3 vol., 19 x 14 cm., 164, 160 et 148 p.

Sous ce titre, le R.P. Bertsche propose aux religieuses des thèmes de méditation et d'examen inspirés de l'idéal religieux.

Conduites par cet excellent guide, les religieuses parcourront agréablement les austères sentiers de la vie spirituelle. En effet, l'auteur a su diversifier admirablement ses enseignements, sagement dispensés en courts chapitres et répartis sur cinquante-deux semaines.

Au terme de cette lecture, les religieuses auront eu la possibilité d'approfondir les différents aspects de leur vocation et les principes mêmes de leur vie : vie intérieure, fidélité aux vœux de religion, vertus chrétiennes, etc.

Toutes les religieuses, cloîtrées ou non, aimeront à puiser dans ces pages très denses et très claires à la fois, la matière de salutaires examens de conscience, l'aliment indispensable de leur vie spirituelle, le point de départ d'un apostolat toujours plus fécond.

E. F.

Science et sainteté, l'étude dans la vie monastique, par Dom Jean Mabillon. Textes publiés par Dom R.-J. Hesbert, Paris, Alsatia, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 132 p.

Les fêtes du XV[e] centenaire de Saint-Germain-des-Prés ont été l'occasion pour beaucoup de se tourner vers l'Ordre bénédictin, et surtout vers cette Congrégation de Saint-Maur qui a jeté une si vive lumière sur la France savante des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Le secret

de cette science, de ces ouvrages monumentaux, de ces prodigieuses collections de textes, où les Mauristes le trouvaient-ils ? La publication de textes choisis de Mabillon, extraits surtout du **Traité des Etudes monastiques** (1691) et des **Réflexions sur la Réponse de M. l'Abbé de la Trappe** (1692) vient donner la réponse. Le secret de la science monastique, c'est la contemplation, ou mieux la vie contemplative menée pour Dieu et suivant la Règle tracée jadis par le Patriarche des moines, et en particulier grâce à la **lectio divina** par laquelle le moine vivra toujours avec la pensée de Dieu et ce qu'elle exige de lui, en particulier l'obéissance. C'est dans cet esprit surnaturel vivifiant que le moine trouvera la force de mener à bien les travaux qui lui seront confiés. C'est dans cet esprit que Mabillon et ses continuateurs ont su mener à bien leurs travaux, et c'est son expérience que l'éditeur de ces textes nous donne, aussi avons-nous intérêt à les lire et à les méditer.

P. R.

BALLVE (F.). — **L'économie vivante, son histoire et ses mécanismes.** Paris, Sedif, 1 vol., 21 x 14 cm. 175 p.

Le principal inconvénient de cette « économie vivante » est d'être morte depuis longtemps... et heureusement. Les circonstances de sa disparition ont d'ailleurs clairement démontré qu'une telle économie était invivable.

Il s'agit en effet dans cette plaquette d'un plaidoyer pour le libéralisme intégral, dépouillé de tout camouflage de « néo » ou de « modéré » et présenté avec la rigueur d'un système découlant fort logiquement de ses principes premiers. Or le principe du libéralisme est bien connu. Déguisant en « amour de la liberté » un farouche individualisme ennemi de toute autorité et discipline, il conduit à affirmer que la somme des intérêts individuels laissés à eux-mêmes est le seul et infaillible moyen de promouvoir le bien commun, qu'il veut d'emblée universel. Malheureusement, pas plus que de la haine dans la lutte des classes, on ne peut espérer voir sortir la fraternité dans une société sans classes, du libre cours donné à tous les égoïsmes on ne peut espérer voir sortir le véritable bien commun. Le libéralisme économique, exposé par Maître Ballvé, se veut indépendant de toute politique et de toute morale pour être purement analyses de phénomènes et de leurs lois. Mais les phénomènes économiques sont des phénomènes humains, étroitement et indissolublement liés à tous les autres phénomènes humains, ou ils ne sont rien. Quelle que soit la valeur des distinctions entre science, théorie et doctrine économique, tout cela implique une certaine conception de l'homme et de la société. Nous ne pouvons être d'accord avec celle de Me Ballvé. Malgré des analyses justes et des remarques pertinentes, l'ensemble est inacceptable pour qui professe une conception chrétienne de l'homme et de la société. Le livre remarquable de J.-L. Fyot : « Dimensions de l'homme et science économique » a clairement montré et définitivement prouvé que les aspects individuels et collectifs (et donc dirigés autoritairement) étaient tous deux indispensables à la réalité de la vie économique. Parce que l'homme est ainsi fait et que l'économie est une réalité humaine avant tout.

P. Pacifique,
o.f.m.cap.

CASTELLI (E.). — **L'enquête quotidienne**. Paris, Presses Universitaires, 1959, 1 vol., 21 x 14 cm., 135 p.

Nous avons déjà donné le compte rendu de cet ouvrage dans son texte original (cf. **Etudes Franciscaines**, nouv. sér., 1957, t. VIII, p. 117-119). Nous n'avons pas à y revenir sinon pour rappeler son plan et son dessein ; le plan : quatre essais dont le dernier : **Tempo giusto** sert de conclusion aux trois autres : **Prélude à la vie d'un homme quelconque, L'expérience commune, Commentaire au sens commun** ; le dessein : exclure la connaissance rationnelle, abstraite, doctrinale, critique, n'admettre que l'expérinece commune, la vie au jour le jour, en extraire le sens commun tout entier fondé sur le sentiment du temps : temps du sens commun, temps de l'interférence, temps de l'expérience différenciée, temps du sens perdu ; arriver enfin non pas à la notion mais au sentiment du temps juste, qui est celui de l'inouï par lequel le sens commun retrouve son origine (**sensus sui generis**) et se distingue de la loi de la nature, la loi de l'animalité ; il s'oppose au temps injuste, qui érigeant en absolu l'instant présent nous fait rentrer dans la nature, c'est-à-dire dans l'anonymat, et nous faisant trouver tout **naturel**, nous fait perdre le sens des valeurs vraies.

Nous n'avons pas à revenir non plus sur la critique que nous avons faite de cette philosophie existentielle, en montrant qu'elle enferme chaque individu dans son individualité propre, en lui enlevant bon gré mal gré tout moyen de communication avec l'autre, et que pour rendre cette communication possible il faut bon gré mal gré revaloriser l'idée ; c'est là ce que met plus encore en relief la traduction française de **L'indagine quotidiana**. M. E. Castelli dit quelque part dans son ouvrage que fuir l'expérience commune comme le font les idéalistes, c'est encore l'affirmer ; il est aisé de répondre que fuir la connaissance notionnelle comme le font les existentialistes, c'est également l'affirmer ; nous n'en voulons pour preuve que maintes pages de ce livre, qui recourent à des raisonnements puissamment abstraits pour démontrer l'inexistence de l'abstraction.

En somme la solution de ce problème ou pour employer un langage existentiel la vie vécue de ce mystère consiste à reconnaître et à vivre en même temps (le temps juste) et d'un même effort et les données éternelles de l'esprit et les expériences quotidiennes de la vie.

P. Julien-Eymard,
o.f.m.cap.

DE WAELHENS (ALPHONSE). — **Existence et signification**. Paris, Ed. Nauwelaerts, 1958, 1 vol., 21 x 14 cm., 292 p.

L'auteur groupe sous un même titre quelques études, toutes écrites dans les cinq dernières années, dont l'unité d'inspiration paraît évidente. Elles s'efforcent de mettre en lumière sous diverses perspectives la nécessité de ce « retour aux choses elles-mêmes » que le fondateur de la phénoménologie énonça il y a un demi-siècle. L'A. résume sa pensée en disant qu'elle vise à surmonter l'opposition, souvent tenue pour inéluctable, de l'idéalisme et du réalisme, du sujet et de l'objet, de la pensée et du fait. Il s'agit, en un mot, de comprendre pourquoi la rencontre indissociable de ce qui est et de « l'intention » que je suis, constitue l'origine première et ultime de toute expérience. C'est, dit

l'A. à la fin de son avant-propos, ce que nous avons voulu viser en parlant d'existence et de signification.

Voici comment l'A. présente, p. 91-92, un sens global de la philosophie existentielle : La philosophie classique est, jusqu'à Hegel, dominée par le problème de la connaissance. Se demandant si la connaissance de l'homme **peut** être vraie (et, subsidiairement, dans quels cas ont peut reconnaître qu'elle l'est), elle pose par là-même le principe d'une scission entre l'homme et la réalité et, à l'intérieur de l'homme lui-même, le principe d'une scission entre sa connaissance et son être. On ne peut en effet douter que l'homme soit intégré à la réalité, puisque toute tentative d'élever un tel doute commence par supposer cette intégration et ne peut se formuler qu'à partir d'une situation qui tient cette intégration pour effective. On ne peut douter non plus, et pour les mêmes raisons, que l'homme soit, suivant une expression d'un contemporain reprenant à cette occasion, mais en la modifiant, une formule ancienne, **lumen naturale**. Ce qui veut dire que l'homme, du seul fait de son apparition dans la réalité, **illumine celle-ci**, révèle en elle un sens (soit qu'il le fasse éclore dans les choses, soit qu'il le leur impose). Cette aptitude à révéler n'est pas le privilège de la connaissance (qui n'en constitue qu'un mode particulier), elle n'est pas non plus une faculté que l'homme met parfois en œuvre : elle s'accomplit sans cesse et nécessairement du fait même que l'homme existe. Etre révélant du sens des choses et exister à la manière humaine sont des expressions dans le fond rigoureusement synonymes. Le comportement humain, quels que soient l'objet ou l'action auxquels il s'applique, établit ou fait éclater dans les choses qu'il vise une certaine signification. Cela est évident pour nos actes, même les plus ordinaires ; ce ne l'est pas moins pour les mouvements du corps en apparence les moins concertés : tourner la tête, froncer les sourcils, lever ou baisser les yeux, couvrir son visage de ses mains, bomber le torse, c'est toujours « signifier » ce qui se présente à nous. Tous ces gestes ont pour nature de faire parler les choses, et nous-mêmes. Le sens de notre existence est de dire ce que le réel est, de faire qu'il soit ce qu'il est.

Pourquoi donc, demande alors l'A., à un certain moment de l'histoire de la pensée, l'homme s'est-il posé comme conscience séparée, comme intériorité pure qui se forge des représentations et des images d'un dehors dont au fond, peut-être, il ne sait rien ? Et il répond, p. 93-94 : Cela arriva parce que, devenu moins attentif à la **présence** des choses, à cette plénitude concrète qui, à chaque instant, fait qu'« il y a » du réel et que « nous sommes là » avec lui et en lui, l'homme s'est davantage tourné vers ce qui, par la présence, nous est offert. Il a ainsi figé en **objet (ob-jet)** ce qu'il s'est mis à nommer le « contenu » de l'expérience et, face à cette réalité-tableau, à ce monde-spectacle, il s'est lui-même érigé en sujet-regard, sans racines et sans poids, intériorité d'autant plus pure, inaccessible et indéfinissable, qu'elle rejette hors de soi, dans les couleurs ou les traits du tableau qu'elle regarde, tout ce qui pourrait la qualifier de quelque manière. A la coexistence et à la familiarité succèdent le spectacle et l'image, qui eux-mêmes précèdent et préparent la domination. Car ce sujet qui n'est rien, n'est jamais impliqué dans le jeu, se cherche, pour être, une consistance ; il ne pourrait la trouver que dans le réel auquel il appartient, mais comme ce réel, de chair présente est devenu spectacle à considérer, le sujet ne réussira à se conférer une apparence d'être que dans la domination et l'organisation totales de ce qu'il considère.

Concrètement dit : pour le rationalisme et pour l'homme moderne qui en est à la fois l'auteur et le produit, l'être humain n'est lui-même que dans la constitution de la science. Sans résistance propre, privé de tout « coefficient d'adversité » (sinon sous la forme d'un irrationnel provisoire que le philosophe et le savant modernes ne mentionnent que pour en entreprendre aussitôt la négation effective), le réel-tableau n'est plus qu'un moyen pour le sujet de s'affirmer dans l'exercice d'une toute-puissance, qui pourtant demeure, en un sens, irréelle.

Cet état de choses, continue l'A., p. 94-95, ouvre une philosophie « nouvelle », désireuse de s'identifier vraiment à une explication de l'expérience humaine effective, des perspectives et des tâches déterminées. On comprendra, par exemple, son souci de procéder à une « destruction de l'ontologie classique », si l'on entend par là une tentative de montrer systématiquement que les positions classiques ne « vont pas simplement de soi », qu'elles ne sont pas l'expression d'une métaphysique « naturelle » de la réalité, c'est-à-dire une explication de l'expérience originelle que l'homme a du monde et de son insertion en lui. La phénoménologie existentielle, incarnation de cette philosophie nouvelle, s'efforcera au contraire de mettre au jour les options secrètes, les attitudes signifiantes que les classiques ont prises, sans le savoir toujours expressément, à l'égard de l'expérience originelle et qui les ont engagés, pour la période historique qui s'achève dans une manière de vivre et de comprendre la réalité, qu'ils tentent de faire passer pour les seules possibles et les seules vraies.

L'A. montre maintenant, p. 116-118, comment la phénoménologie doit conduire à l'ontologie nouvelle : la phénoménologie husserlienne a pour mesure ultime la **présence** de ce qui est visé. Elle trouve son dernier mot dans le **voir**. E. Fink l'a formulé clairement et décisivement : « Voir, c'est pour Husserl l'évidence originelle, le mode de conscience dans lequel l'étant se manifeste lui-même dans sa réalité « corporelle », se donne en « personne ». Une telle thèse, qui s'impose surtout par l'impossibilité d'admettre la thèse contraire sans la présupposer elle-même comme première et vraie, n'est pourtant pas indemne d'affirmations ontologiques implicites que Husserl — en dépit de ses propos sur les rapports de la phénoménologie et de l'ontologie que nous avons appris à connaître — n'a jamais élucidées. Il est évident, par exemple, que la capacité de « voir » l'autre pour ce qu'il est et tel qu'il est, implique dans le chef de l'étant doué de cette « vue », dans son être, une possibilité d'ouverture radicale à cet autre. L'idée d'une intentionnalité transcendantale est inséparable de l'idée d'un étant qui est un autre sans l'être. Si la structure d'être de l'étant humain ne satisfait pas à ce double caractère — contradictoire en rigueur logique — l'intentionnalité pure est impossible. Car, en l'absence de cette structure, je serais ou identification réelle avec les choses ou radicalement séparé d'elles. Dans le premier cas il n'y a plus de moi ; dans le second il n'y a plus de vérité même au titre de prétention dont la légitimité serait à conquérir. Or, ces deux conséquences sont réfutées par l'expérience même du **cogito**. Il n'y a donc plus qu'à reconnaître au **cogito** une structure qui écarte ces deux cas, même si les éléments de celle-ci réclament, pour être conciliés, une dialectique compliquée. La structure d'être que nous avons reconnue à l'étant humain — et qui sous sa forme la plus générale et la moins élaborée consiste à être l'autre sur le mode du non-être — peut s'exprimer autrement en disant que **l'être de l'étant humain est d'être com-**

préhension de l'être. En effet, que je puisse être (pour les viser) les choses que je connais ou que je fais sans les être (puisque je ne me confonds pas effectivement avec elles), cela revient à admettre que je les saisis dans ce qu'elles sont sans pourtant m'identifier à elles comme étant, c'est-à-dire que je comprends leur être. Il faut donc conclure que l'intentionnalité se fonde sur l'ouverture, qui est elle-même identique à la compréhension de l'être ; et que cette dernière est ce que l'étant humain est en propre. On s'exprimera différemment en rappelant que **l'étant humain est naturellement lumière**. L'homme est, de tous les étants, celui que définit en propre le **lumen naturale**. Si ces idées marquent pour la justification de l'ontologie un tournant décisif, il s'en faut, est-il besoin de le dire, qu'elles apportent ne fût-ce qu'une esquisse de solution aux difficultés de l'ontologie elle-même. Elles n'autorisent qu'une seule conclusion : la phénoménologie doit aboutir à l'affirmation que l'homme est un étant qui se définit par la compréhension de l'être.

Nous croyons avoir ainsi mis en relief quelques vues fondamentales de l'A., mais elles sont loin d'épuiser la richesse du contenu de son ouvrage, qui touche à de multiples sujets, tels que la philosophie du langage selon M. Merleau-Ponty, notes sur l'angoisse dans la philosophie contemporaine, réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse, Autrui et le « problème de l'alter ego », etc. Le livre est difficile à lire pour qui n'est pas habitué à la philosophie moderne, mais ceux qui s'y appliqueront en tireront grand profit. Les lecteurs de la **Revue philosophique** de Louvain reverront groupés en un faisceau aux lignes convergentes plusieurs des articles qu'ils ont déjà lus. Ils voudront sans doute répéter ce que disait le P. Hayen dans la même **Revue philosophique**, février 1952, p. 102, note 1, à propos d'un autre livre d'Alphonse de Waelhens : « On retrouve dans cet ouvrage les meilleures qualités de M. de Waelhens : la clarté de l'écrivain, la sympathie, la pénétration et la solidité de l'interprète, la probité du critique qui allie heureusement la réserve à la fermeté. » En même temps, ajoutons-nous pour ce qui concerne le présent ouvrage, un apport important à la pensée philosophique moderne. Il nous semble que cet apport rejoint particulièrement les vues du P. Hayen dans son livre sur l'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas. Il nous semble aussi qu'on peut lui trouver un lien de parenté avec la philosophie bonaventurienne, pour laquelle l'intentionnalité et la relation transcendantale sont constitutives de l'être créé.

P. Marie-Benoît,
o.f.m.cap.

Umanesimo e simbolismo (Archivio di filosofia). Padova, 1958, 1 vol., 22 x 16 cm., 317 p., 33 pl.

Ce nouveau fascicule de l'**Archivio di filosofia** contient les conférences données au IVe congrès international des études humanistes, qui s'est tenu à Venise en 1958. Le sujet en était : humanisme et symbolisme ; par symbolisme il faut entendre une représentation concrète d'un thème abstrait ; elle a le caractère d'une convention sociale et sert non à prouver mais à convaincre ; elle s'adresse à l'homme concret, qui est le centre des humanités. La question qui se pose est donc la suivante : Le symbolisme est-il indispensable aux affirmations artis-

tiques, philosophiques et scientifiques de l'époque ? Dans quelle mesure alimente-t-il la vogue de ces emblèmes, dans une société qui tient pour l'une des plus importantes la fonction de la représentation ? Coïncide-t-il ou non avec les traditions hermétiques ? Tel est, posé par M. E. Castelli, le **status quaestionis.**

Si tel est le problème étudié par le congrès, il faut s'attendre à trouver dans ce recueil des études historiques plutôt que philosophiques. Et de fait il en est ainsi. Il faudrait aussi s'attendre à ce que ces études soient données dans l'ordre chronologique ; de fait cet ordre n'est pas suivi. L'étude de M. E. Castelli sur l'humanisme et symbolisme involontaire est consacrée à des auteurs de la fin du XV[e] siècle et du XVI[e] comme Brueghel le Vieux et Michel-Ange et cette étude est la première ; celle de M. E. Battisti sur symbole et classicisme est consacrée à des artistes du XIII[e] siècle finissant et du XIV[e] comme les architectes de Frédéric II et Giotto, et cette étude occupe le seizième rang ; quant à celle de M. H. Gouhier sur Descartes, auteur qui est manifestement du XVII[e] siècle, nous la trouvons à la quatrième place et non à la dernière comme le demanderait l'ordre chronologique. De cette méthode ou plutôt de cette absence de méthode procède une certaine gêne pour le lecteur, qui voudrait un peu de clarté et qui n'y peut mais. Est-ce voulu pour obtenir cette fameuse ambiguïté nécessaire à tout bon existentialisme ? C'est possible. Mais alors, c'est le système, nous disons bien système, qui préside à l'histoire de la pensée. N'y a-t-il pas là une consciente déformation ?

Commençons donc par le véritable commencement et abordons cette étude de M. E. Battisti sur classicisme et symbolisme ; dans cette étude négligeons la porte de Capoue et ses architectes, pour nous intéresser plutôt à Giotto et aux fresques de l'église supérieure d'Assise, qui nous tiennent plus à cœur. L'auteur soutient la thèse suivante : Giotto pleinement au service de l'Ordre non du pauvre saint François mais du puissant Frère Elie, a complètement faussé la spiritualité du Poverello. Nous n'avons pas dans les fresques le petit pauvre avide d'humilité, mais un héors puissant qui domine la mort, la nature, le démon et pour ainsi dire Dieu lui-même. Le passage du visible à l'invisible, s'opère à travers une architecture stylisée et une puissance hiérarchisée, la puissance pontificale. Est-ce bien vrai ? Y a-t-il vraiment dans l'ordre franciscain ce renversement des valeurs ? L'auteur oublie de dire que Giotto a pris son inspiration dans les deux « légendes » de saint Bonaventure ; et ceci est ce que l'on peut appeler une référence sérieuse ; il oublie de dire que les scènes qu'il déclare propremnt franciscaines sont en rapport avec celles qui montrent la gloire du Saint comme la cause par rapport à l'effet ; la fresque représentant le vieillard annonçant la gloire future du jeune Francesco suit la fresque représentant ce même Francesco baisant la main du lépreux ; la vision de Spolète vient immédiatement après la vision de Saint-Damien ; enfin l'auteur a complètement oublié que l'une des vertus franciscaines s'appelle l'obéissance à l'Eglise ; c'est certainement là que s'est manifesté principalement l'héroïsme de saint François, héroïsme souligné par Giotto dans les fresques représentant le Petit Pauvre aux pieds d'Innocent III, prêchant devant Honorius III et apparaissant à ses frères au chapitre d'Arles tandis que prêche saint Antoine de Padoue. Or en tout cela l'idéal franciscain n'est nullement trahi ; le séraphique Père n'a jamais voulu le renoncement pour lui-même mais en fonction des joies surnatu-

relles qu'il procure ; Pâques est toujours dans sa pensée lié au Vendredi saint, et Pâques n'est-ce pas la victoire sur la mort, sur le démon ainsi que le rachat de la nature elle-même ? Ainsi nous avons là un symbolisme d'origine scripturaire, symbolisme qui est au fond de la théologie bonaventurienne, et qui n'est pas tellement étranger à la pensée de saint Thomas d'Aquin.

Nous aurions à nous excuser de nous être attardés à ce point de vue tout particulier, si nous n'avions pas remarqué comme un faux départ qui pourrait entacher tout le recueil. M. E. Castelli demandait si le symbolisme était partie essentielle de l'humanisme. La réponse serait peut-être celle-ci : humanisme et symbolisme furent liés dans la mesure où l'humanisme fut chrétien. Les autres études du recueil tendraient plutôt à illustrer cette thèse ; à la condition toutefois d'ajouter au christianisme l'influence du néoplatonisme, du pythagorisme et de la kabbale. C'est ce que dit très bien M. R. Klein, dans son étude sur la forme et l'intelligible : « La philosophie de la proportion pouvait à la fois invoquer le passage de la **Sagesse** sur le nombre, le poids et la mesure, se réclamer du **Timée** et du discours d'Erixymaque, et se fonder, avec Vitruve, sur le fait que l'homme est la mesure de toutes les choses » ; ainsi M. P. Mesnard parle d'une atmosphère à la fois chrétienne, pythagoricienne et néoplatonicienne (**Humanisme et symbolisme**), M. E. Garin dans ses observations sur le livre comme symbole, M. F. Secret dans son étude sur **le symbolisme de la kabbale chrétienne dans la « scechina » de Egidio da Viterbo** ; M. P. Rossi en analysant **la construction des images dans les traités de mémoire artificielle de la Renaissance** ou encore de M. A. Chastel dans sa **Note sur le sphinx à la Renaissance**. Qu'il s'agisse d'**Orféo simbolo dionisiaco** (M. K. Kerenyi), de **La représentation du transcendant dans la peinture du XVIe siècle** (D. Frey), ou de celle du mendiant (E. Gradmann), ou de l'allégorie et du symbole d'après B. Gracian (M. Battlori), ou de l'humanisme et de la symbologie d'après les premiers écrits de R. Lulle et les traités mnémotechniques de G. Bruno (C. Vasoli), nous trouvons toujours comme source originaire de pensée l'Ecriture, Platon, Pythagore et la kabbale ; l'on peut se douter cependant des nombreuses nuances que chaque étude apporte avec soi et qu'il y a loin cependant malgré l'origine commune de tel à tel penseur ; et c'est là ce qui fait l'intérêt de tous ces travaux ; l'on assiste aussi à un lent travail de désagrégation suivant que la raison intervient et avec elle logique et méthode ; et c'est ainsi que l'on en vient jusqu'à Descartes, dont M. H. Gouhier a montré qu'il est comme l'ennemi né de tout symbole ; le christianisme n'y a pas gagné.

L'**Archivio di filosofia**, malgré le caractère plutôt historique de ce fascicule, ne pouvait manquer à sa tradition ; c'est pourquoi il nous donne trois articles qui, sans être complètement étrangers à l'histoire, sont plutôt d'ordre spéculatif et pratique ; ainsi M. H. G. Gadamer, qui dissertant du symbole et de l'allégorie, montre comment ces deux notions, complètement synonymes à l'origine, se sont nettement différenciées à notre époque à ce point qu'aujourd'hui l'allégorie a perdu toute valeur de représentation : elle n'a pas fait partie d el'art vécu. Le R.P. Przywara se place plutôt au point de vue de la philologie, en étudiant le sens des mots : homme, monde, Dieu et symbole d'après le grec, le latin et l'allemand, ce qui lui permet de formuler cette conclusion que c'est toujours en référence à Dieu que s'inscrivent l'homme, le monde et le symbole. Enfin, M. H. Sedlmayr en analy-

sant l'idée d'une symbolique critique se place sur le plan « ontique » en dehors du temps; c'est en fait de phénoménologie qu'il s'agit; l'auteur prend une notion, comme par exemple celle de « rouge », et montre comment en pénétrant son contenu l'on s'élève à des idées d'ordre supérieur, comme celle de sang versé et de révolution. C'est donc en définitive sur la nature humaine que le symbolisme se fonde, mais comme la nature est ouverte à Dieu, c'est finalement à Dieu qu'il faut en appeler.

L'on peut juger ainsi, malgré les réserves que nous avons pu faire, la profondeur de ces diverses études et tout l'intérêt que la philosophie peut en retirer.

P. Julien-Eymard,
o.f.m.cap.

P. LEPPICH. — **Le Christ à Pigalle.** Mulhouse, Salvator, 1958, 1 vol., 18,5 x 12,5 cm., 252 p.

Sous ce titre évocateur et surprenant, le P. Leppich imagine le Christ revenant sur terre prêcher son évangile dans une grande capitale.

Dans un monde aux classes sociales si diverses et si opposées, le Sauveur annonce la loi d'amour à tous sans exception, aux chrétiens, à ceux qui croient l'être et à ceux qui ne le sont pas.

Ainsi rencontrons-nous le Christ dans toutes les situations et dans tous les lieux où se passe la vie moderne. Nous entendons le Christ parler à ses prêtres et à leurs ennemis, aux ouvriers, aux patrons, aux impresarios, etc.

Sous une forme originale, dans une langue directe, drue, jeune, colorée et prenante, l'auteur présente un mélange savoureux d'humain et de divin.

Ce recueil de réflexions percutantes aidera les hommes d'aujourd'hui à sortir de leur torpeur religieuse pour revivre dans le Christ.

E. F.

TILMANN (C.). — **Que dirai-je à mon fils ?** Mulhouse, Salvator, 1958, 1 vol., 18,5 x 11,5 cm., 64 p.

MOSSHAMER (O.). — **Que dirai-je à ma fille ?** Mulhouse, Salvator, 1958, 1 vol., 18,5 x 11,5 cm., 72 p.

Œuvres d'éducateurs, ces deux petits livres, presque des opuscules, n'ont d'autre but que de venir en aide aux jeunes et de leur donner la réponse aux questions qu'ils se posent au seuil de l'adolescence. Il faut lire ces excellents conseils avec attention. Non seulement les parents y gagneront mais, aussi les prêtres appelés à s'occuper de la jeunesse. Ces questions essentielles, les auteurs ont eu le grand mérite de les traiter ouvertement, en toute clarté, dans une perspective résolument moderne et à la fois conforme aux enseignements de l'Eglise.

P. R.

MASSABKI (Dom C.). — **Le Christ, rencontre de deux amours.** Paris, Ed. de la Source, 1959, 1 vol. 22 x 14 cm., 1 570 p.

Sous ce titre fort attirant, c'est une synthèse du dogme qu'a voulu présenter Dom Massabki. Une synthèse, cela suppose d'abord que les grandes lignes, vigoureusement tracées, soient nettes et dégagées de tout ce qui n'est pas essentiel. Cela suppose ensuite que le tout soit éclairé, dominé, dirigé par une idée fondamentale, un « principe d'intelligibilité » partout présent, partout éclairant, partout sensible.

Or, ces deux caractères ne sont pas suffisamment vérifiés dans l'ouvrage de Dom Massabki pour que l'on puisse y voir vraiment une synthèse. D'une part en effet, l'auteur veut « tout dire », absolument tout, et, de ce fait, il sacrifie l'esprit de synthèse à l'esprit d'analyse. D'autre part, l'idée fondamentale, exprimée par le titre de l'ouvrage, ne pénètre profondément, n'imbibe de sa lumière que les huit cents premières pages (ce qui est évidemment très bien, mais il y en a mille cinq cents !) On dirait un essoufflement progressif, une chute de tension de l'inspiration... et c'est d'autant plus dommage que les quatre premières parties, assez bien réunies sous ce rapport, faisaient espérer beaucoup plus de l'ensemble.

Si bien que, finalement, c'est plutôt en face d'une « somme » que nous nous trouvons. Une somme d'ailleurs brillante, très sérieuse, profonde, solide. Nous y avons trouvé de très beaux chapitres, de très belles pages sur bien des sujets, parmi lesquels nous citerons spécialement, la Très Sainte Trinité, la préparation du Christ par l'évolution spirituelle régressive de l'humanité (aspect fort important et rarement exposé ailleurs), l'Incarnation rédemptrice heureusement présentée comme la Rencontre des deux amours divin et humain dans le Christ, l'incorporation au Christ et le prolongement de son mystère dans les chrétiens, enfin la libération et la transformation de l'univers.

Par ailleurs, il nous semble que l'ouvrage de Dom Massabki est venu à son heure. Nul n'ignore que la théologie, sous l'action de l'Esprit-Saint et la direction du Magistère de l'Eglise, exprime plus volontiers, de nos jours, son immuable donnée, dans des catégories différentes de celles des scolastiques. Les renouveaux biblique, liturgique, etc., et l'évolution des esprits et des mentalités ont abouti à un renouvellement de la présentation des données de foi, ainsi qu'à un approfondissement, voire une redécouverte de certains de ses aspects. On a perdu l'habitude, par exemple, de traiter la Bible, comme un arsenal à arguments théologiques, comme une immense carrière d'où l'on extrait les pierres nécessaires pour étayer un édifice « systématique », dont la construction se développe selon les lois d'une certaine logique. On adopte plus volontiers de nos jours une perspective historique, « existentielle ». On ne cherche plus à « prouver des thèses » et à « réfuter des objections » mais à poser les faits positifs en quoi s'est concrétisée la Révélation et à développer d'une manière gratuite leurs répercussions concrètes et leurs implications doctrinales, avec d'ailleurs tout autant (sinon plus) de profondeur : voir Durwell : La Résurrection de Jésus, mystère de Salut ! Inutile de souligner que c'est là une méthode qui semble plus proche du réel, plus vraie, mais aussi qui comporte des dangers, parmi lesquels celui d'ignorer, voire de mépriser l'étape scolastique et de perdre ainsi un considérable patrimoine théologique. C'est précisément, face à ce danger que l'ouvrage de Dom Massabki vient à son heure. Il recueille en effet le meilleur de l'héritage et le retransmet d'une manière solide, sérieuse, profonde,

bref satisfaisante, sans perdre pour autant en originalité (au moins dans les huit cents premières pages). Ce faisant, il apporte une contribution précieuse à la fidélité que nous devons toujours garder (sans en être esclaves) au patrimoine patiemment amassé par les grands théologiens médiévaux. Il nous lègue, en quelque sorte, sous une présentation rajeunie, le testament de ceux-ci et réalise le bilan de leur apport en ce qu'il a de meilleur et de légitimement impérissable.

Evidemment cela ne va pas sans quelques fâcheuses conséquences, que pour être honnête, nous devons signaler aux candidats lecteurs. La pensée de l'auteur se meut dans les catégories scolastiques et dans une méthode qui date... L'ouvrage fut conçu et mis en chantier, nous avertit l'auteur, il y a quinze ans. Cela se sent. Les citations bibliques par exemple (très nombreuses, cf. la Table !) viennent à point pour « argumenter » : prouver ou réfuter. Sans cesse d'ailleurs, sous sa plume, se retrouvent ces mots de prouver, réfuter, objection. etc. Cela trahit un esprit qui n'est plus en affinité avec le nôtre... sans toutefois donner à l'ensemble une teinte apologétique. Ici ou là, le latin est appelé à la rescousse pour préciser les notions scolastiques utilisées, sinon périmées, du moins trop démodées pour demeurer encore intelligibles aux non initiés. Ainsi, la précision est sauve, mais la compréhension sérieusement compromise. En outre, l'ensemble est ordonné selon un plan très systématique, au point de sentir le système. C'est ainsi, par exemple, que toute la doctrine sacramentaire, planifiée en fonction de l'idée « promotions au nouvel ordre de l'Amour », amène l'auteur à intituler ses chapitres en parlant de « membres adhérents », « membres actifs », « bienfaiteurs », « perpétuels », « fondateurs », « privilégiés », « intimes »... du nouvel Ordre de l'Amour. Ce qui donne la très désagréable impression (impression seulement, mais impression tout de même) de ravaler le Christianisme à une sorte d'antique archiconfrérie ?

Enfin, les redécouvertes de ces dernières années : le Mystère pascal, l'eschatologie, et d'autres... ne tiennent pas la place qu'elles méritent et ne pénètrent pas suffisamment la vue d'ensemble offerte. L'eschatologie, en particulier, se voit consacrer un bref épilogue et son esprit est assez différent de ce à quoi tendent nos contemporains. Non pas parce qu'il y est question de l'enfer : l'auteur a parfaitement raison d'en parler et il le fait très bien, mais parce qu'on ne sent pas dominer dans cet épilogue l'immense espérance dans le Retour du Seigneur, avec ses antécédents bibliques et ses répercussions vitales, dont certains théologiens nous ont donné le goût. Enfin le chant grégorien dans un ensemble aussi vaste, ne nous semblait pas mériter autant de développement que le Sacrement des malades. Qu'il y ait des longueurs et des redites, cela semble inévitable, lorsqu'il s'agit d'une doctrine où tout se tient, se lie, s'imbrique autant que dans notre magnifique Révélation.

Seulement tout cela compromet les chances de cet ouvrage d'être lu par des laïcs... si ce n'est une très petite minorité. Et c'est d'autant plus dommage que c'était justement l'intention de l'auteur d'écrire « un livre qui soit à leur portée, tout en répondant à leur attente ». Sur ces deux points nous sommes excessivement sceptiques. Ce qui est désolant, car s'il réalisait le vœu de son auteur, le livre de Dom Massabki comblerait une grave lacune dans la littérature religieuse.

P. Pacifique,
o.f.m.cap.

DOMINIQUE DE SAINT-DENIS (P.), O.F.M. Cap. — **L'Eglise catholique au Canada.** Montréal, Ed. Thau, 1957, 1 vol., 24 x 17 cm., 269 p., carte.

Rédigé en français et en anglais, cet ouvrage donne un excellent sinon complet aperçu de l'Eglise au Canada. Sans doute, les statistiques n'ont-elles qu'une valeur temporaire, mais elles sont, cependant, éloquentes par elles-mêmes. L'auteur présente son ouvrage comme une synthèse aussi complète que vivante, et met à la portée de tous de nombreux renseignements très précis sur l'histoire religieuse de son pays. Qu'on en juge : un résumé compréhensif de l'histoire religieuse et civile du Canada, deux cents tableaux comportant les statistiques raciales et religieuses de tout le pays, enfin une partie documentaire qui traite de la religion, des races, de l'immigration, des vocations, du rayonnement à l'étranger de l'Eglise catholique.

E. F.

DAUJAT (JEAN). — **L'Apôtre du XXe siècle, Wladimir Ghika.** Paris, La Palatine, 1959, 1 vol., 19 x 14 cm., 213 p.

Ce livre l'auteur l'écrit en hommage de filiale amitié : « J'ai vécu, et à partir de notre mariage qu'il a béni le 15 novembre 1930 nous avons vécu, ma femme et moi, dans une constante intimité avec lui. »

M. Daujat se déclare incompétent pour écrire une biographie et d'autre part les documents font défaut « surtout en ce qui concerne les dernières années en Roumanie. »

« Nous nous contenterons d'une brève introduction pour dépeindre l'homme et retracer en quelques pages les grandes étapes de sa vie. Nous n'y dirons que ce qu'il est nécessaire de connaître de lui pour étudier ensuite le docteur spirituel, le saint, l'apôtre. L'essentiel du livre comporte ensuite deux parties : **Son enseignement spirituel et son type de sainteté...** la deuxième partie, **Son action et sa mission au XXe siècle.** »

Né en 1873, prince roumain, apparenté aux plus grandes familles de l'Europe et de l'Orient, Mgr Ghika se convertit au catholicisme en 1902. Sur les conseils de saint Pie X, il mène une vie de laïc théologien et apôtre. En 1923, à cinquante ans, il fut ordonné prêtre. Il s'installe à Paris et vivra principalement chez les bénédictins et dans une baraque en planches de la zone entre Gentilly et Villejuif, pauvre avec les pauvres. Ce qui ne l'empêche pas de courir le monde jusqu'au Japon où il implante le Carmel. Il contribue à de nombreuses conversions, fonde un Ordre, sans vœux, sans autre règle que « la recherche des préférences divines » sous l'inspiration du Saint-Esprit. En 1939, il rentre en Roumanie. Retenu par les occupations successives des Allemands et des Russes, ces derniers l'arrêtent en 1953, le condamnent à trente ans de prison. En 1954, épuisé, il meurt de faim, de froid et des mauvais traitements. Pourtant les quelques renseignements qui ont filtré de sa vie de captivité le montrent héroïquement dévoué aux malheureux.

M. Daujat nous dit que : « Très exceptionnellement il fut à la fois oblat bénédictin, tertiaire dominicain et tertiaire franciscain. » D'autres diront ce qui en fait un disciple de saint Benoît et de saint Dominique. Pour nous il apparaît dans sa vie et dans ses écrits

comme une figure éminemment franciscaine. Riche des biens de la terre, grand parmi les grands, il sait se dépouiller, se faire petit, vivre pauvre avec les pauvres. Il vit à l'aise au milieu des chiffonniers de Villejuif, dans une très étroite baraque, les attirant à la religion par l'exemple de sa piété, de sa charité, de son humilité, sans pour autant chercher à se faire pardonner son rang princier dont il était fier.

Même dans son échec de fondation il ressemble à saint François. « Son inaptitude était complète dans le domaine juridique et administratif, dans tout ce qui comporte des réglementations et plus encore pour tout ce qui touche à l'argent et à la comptabilité ! Le domaine financier lui était totalement étranger. »

Dans un siècle livré à la technique, à l'administration et à la réglementation qui nous enserre comme un corset de fer, ce fou de l'amour de Dieu ne pouvait, comme saint François, réunir quelques disciples et vivre de la sainte liberté des enfants de Dieu sous la seule règle de l'Evangile.

L'esquisse que nous trace M. Daujat nous fait désirer vivement comme il nous le promet une étude profonde et des écrits et des œuvres de l'apôtre que fut en notre XX[e] siècle Mgr Ghika.

P. Thomas,
o.f.m.cap.

DUPOUX (ALBERT). — **Sur les pas de Monsieur Vincent, trois cents ans d'histoire parisienne de l'enfance abandonnée.** Paris, Revue de l'Assistance publique, rue des Minimes, Paris IV[e], 1958, 1 vol., 25 x 16,25 cm., 415 p., 47 ill., 5 cartes.

Au cours d'une semaine d'inauguration, le service de l'Aide à l'Enfance du département de la Seine a, du 13 au 18 octobre 1958, présenté ses dernières réalisations. C'est à cette occasion qu'a été édité cet ouvrage dont le but essentiel est de faire connaître comment sont nées, et comment se sont développées, au cours de trois cents ans d'histoire, les institutions parisiennes d'assistance à l'enfance abandonnée.

L'abandon d'enfant est vieux comme le monde. Bien plus, alors qu'il nous apparaît comme une monstruosité, il a été longtemps considéré comme un acte naturel. Il était donc indispensable de remonter à l'histoire des peuples de l'antiquité pour comprendre par quelle évolution des mœurs la société, d'abord indifférente, avait conçu quelque intérêt pour l'enfance abandonnée, organisé en sa faveur aide et protection, élaboré toute une législation pour sa défense. En France, berceau des idées généreuses, ce mouvement n'a pas manqué de naître de bonne heure ; il était nécessaire de l'évoquer, lent et chaotique, avant que soit abordée l'œuvre magistrale de Vincent de Paul, véritable organisateur des services modernes d'assistance à l'enfance. Reprise après sa mort par les pouvoirs publics, étendue par les assemblées révolutionnaires à l'ensemble du territoire, l'œuvre parisienne de Monsieur Vincent s'est perpétuée jusqu'à nous ; elle est à l'origine de l'évolution juridique, législative et administrative qui, de progrès en progrès, a abouti au statut actuel.

Les formes dont s'est successivement entouré l'abandon : exposition sur la voie publique, présentation aux autorités de police, admission sans formalité dans les hospices, dépôt de l'enfant dans le « tour », réception par le bureau d'admission, avec ou sans secret, sont longuement étudiées. Quant aux établissements parisiens désignés tour à tour pour recevoir enfants trouvés et abandonnés, ils sont minutieusement décrits.

L'ouvrage, doté d'une copieuse documentation, souvent inédite, s'adresse aussi bien au spécialiste des questions de l'enfance qu'au curieux des institutions et des mœurs.

E. F.

GUY (JEAN). — **Margha-Rita, sainte Rita.** Mulhouse, Salvator, 1957, 1 vol., 20 x 13 cm., 144 p.

Née un 22 mai, morte un 22 mai, Rita est de cette même patrie d'Ombrie qui nous donna François d'Assise, sainte Claire. Elle vint au monde, en pleine période de cet apparent « Silence de Dieu » : un pape à Rome, un pape en Avignon.

Vie effacée, toute d'obéissance acceptée. Ses joies et ses peines s'incrivent en filigrane sur une toile : des fils multiples se croisent, sur lesquels évoluent toutes les nuances du miraculeux au merveilleux. Où situer, pour nos regards humains, si bornés, la frontière exacte ? En notre obscurité terrestre, c'est plus qu'une légende dorée, et certains épisodes, qui nous surprennent, sont certifiés authentiques au Procès de Canonisation. Ce livre fera connaître à ceux qui le liront une âme de sainte de plus en plus connue et de plus en plus priée.

E. F.

HARDT (CHARLES). — **Quatre conversions.** Mulhouse, Salvator, 1957, 1 vol., 20 x 13 cm., 204 p.

Les quatre documents présentés ici sont beaucoup plus que de simples récits de conversion. Ils font revivre de longues années de réflexion, de prière, de patientes et tenaces recherches, sinon d'angoisses spirituelles. Ils reflètent l'irrépressible désir nostalgique d'une terre ferme inconnue, mais entrevue à travers une brume qu'il n'a pas été facile de dissiper, même avec le secours de la grâce, car elle ne supprime pas d'un coup des habitudes devenues une seconde nature. La voie suivie s'inspire du principe du libre examen ; elle a abouti à l'Eglise. C'est un fait important, d'aucuns diront : savoureux. Une évolution palpitante à suivre se déroule devant nos yeux. Elle rappelle l'émouvante conversion de Newman.

Refaisant le chemin de Luther, mais à l'inverse, les quatre chercheurs en quête de la vérité éternelle se sont appuyés sur quelques principes très clairs et très fermes, germes de grâce qui annonçaient déjà les épis : l'unité intérieure et extérieure, visible, de l'Eglise voulue par Jésus-Christ, la plénitude de Dieu transmise par des sacrements authentiques, le sens de l'Incarnation, la succession apostolique justifiant le mandat de la hiérarchie, l'autorité et l'inerrance du magistère garanties par le Saint-Esprit, la valeur de la tradition documentée par le Nouveau Testament.

E. F.

ERLANGER (P.). — **L'étrange mort de Henri IV**. Paris, Amiot-Dumont, 1959, 1 vol., 21 x 13,5 cm., 276 p., ill.

Dans l'Avant-propos l'auteur nous dit que « l'assassinat de Henri IV est l'affaire la plus dramatique, la plus extraordinaire, la plus ténébreuse de notre Histoire. La lumière va donc être faite ! » De nos investigations est née la certitude que le meurtre du « seul roi dont la France ait gardé la mémoire ne fut pas l'acte spontané d'un demi-fou. »

Passons sur cette réflexion du « seul roi dont la France ait gardé la mémoire » en estimant qu'heureusement il y en a quelques autres qui sont restés dans la mémoire des Français.

De ce tableau haut en couleurs d'une période très troublée de notre histoire nous ne pouvons tirer aucune conviction. Toutes les présomptions que l'on peut accumuler, agrémentées de nombreux points d'interrogation ne font pas une démonstration.

Ainsi : « Le Père d'Aubigny, entre autres, le subtil Père d'Aubigny, n'a-t-il vraiment rien compris ? Et quand Mlle du Tillet « donne de quoi vivre » à son protégé, est-elle ignorante de ses tentations ? N'en a-t-elle soufflé mot ni à Epernon ni à Mme de Verneuil, ni aux Concini qui servent avec elle la cause espagnole ? Il sera difficile de l'admettre. »

Si le crime dirigé auquel se range l'auteur est vraisemblable, il n'est pas pour autant démontré. Par contre, le sous-titre de l'ouvrage « les jeux de l'amour et de la guerre » lui, est tout à fait justifié. La figure du roi Henri n'en sort pas grandie. M. Erlanger n'avantage pas son héros même dans son être intime. Pour nous faire admirer Henri IV l'auteur s'y prend d'étrange façon. Toutes les faiblesses de ce grand prince sont étalées comme à plaisir, aucun secret d'alcôve ne nous est épargné.

Mais le dessein de l'auteur était-il de nous montrer l'œuvre d'un grand roi voire même de nous démontrer que son assassinat avait été prémédité de longue date et dirigé par une coterie ? Il est permis d'en douter quand on lit les quelques phrases qui terminent ce livre : « Le roi tomba sous les coups d'un visionnaire méthodiquement suggestionné, guidé à son insu, sacrifié en toute hâte.

« A observer les choses de haut, il périt d'avoir menacé cette Chrétienté, cette Europe farouchement théocratique, dont les héritiers de Charles Quint se regardaient comme les « gérants ». Mais cela n'aurait pas suffi.

« Les rois perdent leur trône lorsque, tels Louis XVI, Charles X, Nicolas II, ils restent en deçà de leur époque. Et ils succombent aussi s'ils la devancent de trop loin. Henri III avait subi cette loi, son successeur en fut également la victime.

Henri IV est mort parce que « sa mesure, sa tolérance, son cœur magnanime le rendaient insupportable à des hommes ivres d'absolu. »

Ne contrarions pas le sens de l'histoire ! C'est ce qu'il fallait démontrer.

P. Thomas,
o.f.m.cap.

ALBERES (R.-M.). — **L'aventure intellectuelle au XXe siècle. Panorama des littératures européennes.** Paris, A. Michel, 1959, 1 vol., 21 x 14 cm., 444 p.

Réédition d'un premier ouvrage, le livre de M. R.-M. Albérès offre une passionnante histoire, « un roman » écrit-il lui-même, de « l'aventure intellectuelle au XXe siècle ». Dès ses débuts dans la critique, il y a quelque dix ans, son « Portrait de notre héros » (Ed. du Portulan) indiquait suffisamment quelle attention lucide doublait ses enthousiasmes devant l'esprit moderne. Depuis, il n'a cessé d'en étudier les manifestations, les transformations et les ancêtres d'un demi-siècle. C'est donc un « panoramique » de l'Europe, moins la Russie, couvrant cinquante ans, que projette à nos yeux l'excellent observateur qu'est M. Albérès.

Malgré ses redites, ses pages de catalogue, le livre nous paraît indispensable à quiconque désire comprendre notre humanité d'aujourd'hui, issue pour une très grande part, de cette longue aventure, qui n'affecte l'intelligence que parce qu'elle exprime au mieux, l'attitude totale de l'homme, son engagement foncier. En réalité, et pour rappeler un ouvrage célèbre, c'est bien d' « une crise de la conscience européenne » qu'il s'agit.

On voit dès lors, l'intérêt majeur de ces quelque quatre cents pages. Parfois forêt, il est vrai, de titres et maquis de noms, il ne s'en dégage pas moins, un itinéraire assez constant et des lignes de force : défi grandissant de l'intelligence et des idées, recours à l'aventure et à l'action devant l'absurdité d'un monde tragique et d'une vie sans explication possible, révolte face à la « comédie des attitudes » (p. 197-212) et des tabous, meurtre du « Père », bref « anti-humanisme » (p. 346) et défiance devant une « analyse logique de l'homme ». Il reste à la génération actuelle, le devoir d'« enregistrer » (p. 387) le « phénomène humain ».

Les conclusions et les leçons que le chrétien, l'apôtre, prêtre ou laïc, peuvent et doivent tirer de ce fidèle... enregistrement, sont évidentes, afin de rencontrer l'homme d'aujourd'hui, sur son propre terrain et de lui parler son langage, le seul qu'il entende. L'auteur qui est chrétien ou de formation chrétienne en indique une : présenter Dieu « non comme une solution, mais comme une exigence » (p. 131). Ajoutons que dans ce monde des images où la religion, quoi qu'on en ait, s'impose à tous les esprits au niveau des « phénomènes » observables et particulièrement du « sacré » (Cf. le volume de l'Encyclopédie consacré à la Religion, et dirigé par M. G. Berger), il importe en reprenant un langage et une « dialectique » totalement évangéliques, de révéler à l'homme que ces phénomèmes ont aussi valeur de signes, et l'aider à en saisir la portée. Alors nous rejoindrons la postulation la plus valable de cette évolution d'un demi-siècle qui est sans nul doute, une quête de la **sincérité**, comme vient de le souligner le Supérieur d'une des grandes Institutions libres de la région parisienne, en conclusion d'une enquête menée par un hebdomadaire connu, sur la jeunesse de la dernière décade.

P. Louis-Antoine,
o.f.m.cap.

PIO DE SALVATIERRA (P.), O.F. Cap. — **Manual de teoria musical.** Santiago, Couvent des Capucins, 1958, 1 plaquette, 17 x 13 cm., 94 p.

Sous forme de questions et de réponses, l'auteur présente aux étudiants une **Teoria de la musica**, partie théorique du solfège appelée à rendre service à l'élève et aussi au professeur en lui donnant un enseignement de base qu'il n'aura plus qu'à développer. Dans une introduction générale, l'auteur aborde, toujours par questions et réponses, une petite histoire de la musique. Ce petit livre sera d'un certain intérêt, mais seulement pour les débutants.

E. F.

Cum permissu superiorum

Le Gérant : Raymond Steindre.

Imprimerie des Editions Notre-Dame de la Trinité — Blois
Dép. légal : Editions : n° 122 Dép. légal : Impr : n° 114